This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

Ga
113
561

Ga 113.561

Harvard College Library

FROM THE BEQUEST OF

JAMES WALKER, D.D., LL.D.

(Class of 1814)

FORMER PRESIDENT OF HARVARD COLLEGE

"Preference being given to works in the Intellectual and Moral Sciences"

Dr. Jürgen Bona Meyer
HAMBURG.

Das Verhältniß

der

ariſtoteliſchen Philoſophie

zur Religion.

Von

Karl Zell.

Mainz,
Verlag von Franz Kirchheim.
1863.

Ga 113.561

Harvard College Library
Feb. 2, 1917
Walker Fund.

Mainz, Druck von Florian Kupferberg.

Zur vollständigen Darstellung und Beurtheilung des Verhältnisses der aristotelischen Philosophie zur Religion sind drei Gesichtspunkte in's Auge zu fassen, nämlich:

1) Die Vorstellungen und Lehren über Gott und göttliche Dinge in der theoretischen Philosophie des Stagiriten; 2) der Einfluß und die Anwendung dieser theoretischen Lehrsätze auf die praktische Philosophie (Moral und Politik) desselben; 3) das Verhältniß des Philosophen zur griechischen Volksreligion, sowohl nach seinen Aeußerungen über diesen Gegenstand in seinen Schriften als nach seinem persönlichen Verhalten.

Der erste Theil dieser Aufgabe, die Darstellung der speculativen Theologie des Philosophen, ist vielfach bis in die neueste Zeit in Gesammtdarstellungen der aristotelischen Philosophie und in besonderen Monographien [1]) behandelt worden.

Weniger genaue Aufmerksamkeit hat man dem zweiten der oben bemerkten Gesichtspunkte zugewendet, da die religiösen und theologischen Elemente in der praktischen Philosophie des Aristoteles nicht so deutlich hervortreten. Das Verhältniß des Philosophen zur griechischen Volksreligion hat eine zusammenhängende

1) Die neueste Monographie über diesen Gegenstand ist: die Gotteslehre des Aristoteles und das Christenthum. Eine prinzipielle Untersuchung von A. L. Kym, ordentlichem Professor der Philosophie an der Universität Zürich. Zürich, Orell und Füßli, 1862. 46 S. — eine sehr empfehlenswerthe kleine Schrift, welche durch die klare und ansprechende Form der Darstellung ganz geeignet ist, das Verständniß der aristotelischen Philosophie zu befördern und allgemeineres Interesse dafür zu wecken. Gerade dieser Absicht möchte auch die vorliegende Abhandlung dienen, welche sich darum auf die wesentlichen Umrisse beschränkt und dabei so viel als möglich den Aristoteles selbst reden läßt.

beſondere Darſtellung zuerſt, wie wir glauben, in einer vor ein paar Jahren erſchienenen Abhandlung gefunden [1]).

Nach allen drei oben bemerkten Geſichtspunkten iſt dieſer Gegenſtand von Zeller unterſucht und dargeſtellt worden in einem eigenen Abſchnitte ſeiner Geſammtdarſtellung der ariſtoteliſchen Philoſophie: „Das Verhältniß der ariſtotel. Philoſophie zur Religion.“ S. Zeller's Philoſophie der Griechen. II. Th. 2. Abth. S. 622—631. Wenn auch dieſe Abhandlung über den hier in Frage ſtehenden Gegenſtand höchſt ſchätzbar und intereſſant iſt, wie ſich von dieſem Verfaſſer nicht anders erwarten läßt, ſo läßt ſie doch einige Vervollſtändigung und einige Einwendungen zu, welche das Geſammtreſultat und den Totaleindruck der von Zeller gegebenen Darſtellung weſentlich zu modificiren ſcheinen.

Indem wir denſelben Gegenſtand einer wiederholten Betrachtung hier unterziehen, beabſichtigen wir überhaupt keine ausführliche, erſchöpfende Darſtellung; wir wollen nur die am meiſten charakteriſtiſchen Grundzüge geben. Namentlich aber werden wir bei dem erſten Punkte, bei der Beſprechung der Theologie der ariſtoteliſchen Metaphyſik uns möglichſt kurz faſſen. Wir werden uns dabei auf ſichere Reſultate der bisherigen Unterſuchungen beziehen und im Uebrigen ſo viel es ſich thun läßt, den Philoſophen ſelbſt reden laſſen.

Die noch vorhandenen Werke des Philoſophen enthalten zwar genug Material, um daraus die Anhaltspunkte zu einer Beurtheilung des Verhältniſſes ſeiner Philoſophie zur Religion zu ſchöpfen; aber dieſes Material iſt doch keineswegs vollſtändig. Unter den verloren gegangenen Schriften des Ariſtoteles ſind ſolche, bei denen ſchon der Titel zeigt, daß ſie in den Kreis der Theologie und Religion gehören, wie die Schriften: „Theologumena,“ „Ueber das Gebet,“ „Ueber mythologiſche Thiere.“

---

1) De Aristotele patriarum religionum aestimatore, in Caroli Zell Opuscula academ. Friburgi. 1857. p. 157—180. und: Ariſtoteles in ſeinem Verhältniß zur griechiſchen Volksreligion; in Zell's Ferienſchriften. Neue Folge. I. 287 ff. Heidelberg 1857.

Von anderen verlorenen Schriften weiß man, wenn auch nicht aus dem Titel, doch aus Bruchstücken und sicheren Anzeichen, daß in ihnen Fragen, welche in diesen Kreis gehören behandelt wurden. Dahin gehört das Werk περὶ φιλοσοφίας (wahrscheinlich in dialogischer Form), worin ein Beweis für das Dasein Gottes vorkam und der Dialog Eudemos, welcher von der Unsterblichkeit der Seele handelte.

I.

„Aristoteles ist, wie wir wissen, mit Plato von der Einheit des göttlichen Wesens (sofern wir unter diesem die Gottheit im eigentlichen Sinn, die höchste wirkende Ursache verstehen), von seiner Erhabenheit über die Welt, von seiner Unkörperlichkeit, seiner rein geistigen Natur, seiner mangellosen Vollkommenheit überzeugt, und er sucht sowohl das Dasein als die Eigenschaften der Gottheit noch vollständiger und strenger, als jener, durch wissenschaftliche Beweisführung darzuthun." (Zeller a. a. O. S. 624.) — „Daß die Gesammtheit der natürlichen Wirkungen auf die göttliche Ursächlichkeit zurückzuführen sei, bezweifelt er nicht im Geringsten." (Zeller S. 623.) — „Das Wirkliche im höchsten Sinne kann nur in der reinen Form ohne Stoff, nur in dem absoluten Subject liegen, welches als Einzelnes zugleich das Allgemeinste, als die vollendete Form zugleich die bewegende Kraft und der Zweck der Welt ist." (Ebend. S. 272.) — „Die Sätze des Aristoteles über den göttlichen Geist enthalten die erste wissenschaftliche Begründung des Theismus, sofern hier zuerst die Bestimmung der selbstbewußten Intelligenz in Gott nicht bloß aus der religiösen Vorstellung aufgenommen, sondern aus den Prinzipien eines philosophischen Systems folgerichtig abgeleitet wird." (Ebend. S. 27.)

Gegen diese Resultate der Untersuchung und Darstellung der aristotelischen Lehre von Gott, wie sie von dem Verfasser der „Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwickelung" ausgesprochen und näher begründet werden (vgl. insbesondere S. 270–285), wird nichts Wesentliches einzuwenden sein. Diese

wenigen Sätze schon können hinreichen, um im Allgemeinen wenigstens eine Vorstellung zu geben von dem Verhältniß der theoretischen Philosophie des Aristoteles zu der Religion. Wir lassen nun, um diese Sätze zu bestätigen, zu veranschaulichen und zu vervollständigen, die wichtigsten und am meisten charakteristischen Aeußerungen des Philosophen selbst über diesen Gegenstand folgen.

Bekanntlich ist es das zwölfte Buch der aristotelischen Metaphysik (Cap. 6—10.), welches vorzugsweise eine zusammenhängende, etwas ausführlichere Darstellung der Lehre des Philosophen über Gott und göttliche Dinge enthält. Dorther werden wir daher zunächst die auszuwählenden und hier mitzutheilenden Stellen zu entnehmen haben. Vorher aber ist eine Bemerkung allgemeineren Inhaltes und dann eine einleitende Bemerkung zur Nachweisung des Zusammenhanges der mitzutheilenden Stellen mit dem vorhergehenden Theile desselben zwölften Buches der Metaphysik vorauszuschicken.

Es tritt uns nämlich hier sofort der Umstand als sehr bedeutsam entgegen, daß Aristoteles den ganzen Theil der theoretischen Philosophie, die Lehre vom Sein und von den letzten Gründen der Dinge, den wir nach dem (nicht von dem Verfasser sondern in späterer Zeit von Anderen gegebenen) Titel des oben angeführten Werkes jetzt „Metaphysik" zu nennen pflegen, statt dessen nebst den Namen „Erste Philosophie" (πρώτη φιλοσοφία) und „Weisheit" (σοφία) mit dem Namen „Theologie" Gotteslehre benennt. So gibt denn auch einer der griechischen Erklärer des Aristoteles als den Zweck dieses ganzen Werkes an „das Theologisiren" (τὸ θεολογῆσαι). Wenn daher Zeller (S. 623.) sagt: „Aristoteles habe die Religionswissenschaft nicht als eine eigene Wissenschaft behandelt," so ist dieses nur in einem gewissen Sinne in Vergleich mit der modernen Eintheilung der Wissenschaften, aber nicht unbedingt wahr. Die Lehre von Gott, welche doch den Kern und Hauptinhalt einer jeden Religionsphilosophie ausmacht, bildet bei ihm einen integrirenden und den Haupttheil seiner Metaphysik. Ja, seine Metaphysik, die er ja

ſelbſt als Theologie bezeichnet, kann eben deßwegen ebenſogut als Religionswiſſenſchaft aufgefaßt werden. Nach dieſer Stellung ſeiner Metaphyſik als Theologie hatte Ariſtoteles nicht einmal eine beſondere Veranlaſſung, das Verhältniß der Religion zur Philoſophie ausführlicher zu erörtern, was Zeller bei ihm vermißt. Ueber das Verhältniß der Volksreligion zur philoſophiſchen Theologie oder Religionsphiloſophie äußert er ſich, wie wir ſehen werden, kurz, aber doch ſehr beſtimmt.

Um nun den Zuſammenhang der unten folgenden überſetzten Stellen aus der ariſtoteliſchen Metaphyſik, oder, wie er ſie ſelbſt nennt, Theologie, mit den unmittelbar vorhergehenden Erörterungen anzudeuten, ſchicken wir die Angabe des Hauptinhaltes der letzteren (Cap. 1—6.) in folgenden Sätzen hier voraus.

Der Zweck der vorliegenden Wiſſenſchaft iſt die Lehre vom Sein (περὶ τῆς οὐσίας ἡ θεωρία). Alles was iſt, alle Weſenheiten (Dinge, Subſtanzen, οὐσίαι) ſind entweder ſinnlich wahrnehmbar (οὐσία αἰσθητή), oder nicht ſinnlich wahrnehmbar und daher auch außerhalb aller Bewegung und Veränderung (οὐσία ἀκίνητος, wie z. B. die rein mathematiſchen Figuren und Zahlen, und die Ideen). Die ſinnlich wahrnehmbaren Subſtanzen ſind entweder vergängliche, wie alle irdiſchen Körper (οὐσία φθαρτή), oder unvergänglich, wie die Himmelskörper, die Geſtirne (οὐσία ἀΐδιος). Das ſinnlich wahrnehmbare Sein iſt dem Wechſel, der Veränderung unterworfen (αἰσθητὴ οὐσία μεταβλητή). Zu einem jeden Wechſel, zu jeder Veränderung (μεταβολὴ) gehört als Bedingungen ihres Vorkommens dreierlei, nämlich 1. gegentheilig Entgegengeſetztes (ἐναντία); 2. etwas, das den Uebergang von dem einen Gegentheil in den anderen bewirkt (τὸ μεταβάλλον); 3. etwas, woran die Veränderung vorgeht, ein Subſtrat oder Stoff (ἡ ὕλη). (Cap. 1.)

Alle Veränderung, aller Wechſel des ſinnlich Wahrnehmbaren läßt ſich auf vier Gegenſätze zurückführen, welche ſich beziehen auf die Exiſtenz (auf das Was κατὰ τὸ τί), die Quantität (κατὰ τὸ ποσόν), die Qualität (κατὰ τὸ ποιόν), den Ort (κατὰ τὸ ποῦ). Dieſe vier Gegenſätze ſind demnach:

1. Werden und Vergehen (γένεσις, φθορά); 2. Zunahme und Abnahme (αὔξησις, φθίσις); 3. Veränderung im engeren Sinn des Wortes (ἀλλοίωσις); 4. räumliche Bewegung (φορά). Jede Veränderung, welcher dieſer vier Arten ſie angehört, geht immer ſo vor ſich, daß ein bloß dem Vermögen nach Seiendes (δυνάμει ὄν) zu einem in der Wirklichkeit Seiend.n (ἐνεργείᾳ ὄν) wird; daß das Vermögen (δύναμις) in wirkliche Thätigkeit (Kraftthätigkeit, ἐνέργεια) übergeht. Alles was wird, das wird aus einem Seienden, wenn auch nur dem Vermögen nach Seienden. Alle ſinnlich wahrnehmbaren Subſtanzen haben Stoff (ὕλη); aber die irdiſchen haben einen anderen Stoff als die überirdiſchen Subſtanzen (die Himmelskörper und der Aether), welche von den oben angegebenen vier Arten der Aenderung nur die räumliche Bewegung haben, ſonſt unveränderlich ſind. Wäre der Stoff ſo durchaus nur einer — wie der Geiſt (νοῦς) nur einer iſt, ſo könnte es nicht vielerlei ſinnlich wahrnehmbare Subſtanzen geben. Die oben angeführten Gegenſätze, die ſich an dem Subſtrat der Einzelweſen zeigen, ſind: die dem Dinge zukommende Form oder der Begriff (εἶδος, λόγος) des Dinges, und die Negation dieſer Form (στέρησις, Beraubung und Wegnahme der Form). So haben wir alſo die drei Prinzipien: Stoff, Form, Negation. (Cap. 2.)

Weder Stoff noch Form werden, ſondern nur die Einzelnweſen, welche aus der Vereinigung dieſer Form mit dieſem Stoff beſtehen, werden und vergehen. Zu dieſen zwei Prinzipien Stoff und Form muß daher noch hinzukommen die bewirkende Urſache, das erſte Bewegende, was dieſe Vereinigung hervorbringt (τὸ πρῶτον κινοῦν, τὰ κινοῦντα αἴτια). Die bewirkende Urſache muß vor dem Dinge ſein, das ſie durch Vereinigung der Form mit dem Stoff hervorbringt; die Form oder der Begriff iſt aber zugleich mit dem Dinge. Ob von den Einzelweſen, wenn ſie untergehen, nachher noch Etwas bleibt, iſt die Frage. In gewiſſen Fällen kann dieſes wohl ſtattfinden, wie bei dem Menſchen, wo nach dem Tode zwar nicht die ganze Seele, aber doch der Geiſt (νοῦς) übrig bleiben kann. (Cap. 3.)

Die Gründe und Prinzipien der Dinge sind ihrem allgemeinen Wesen und der Analogie nach überall dieselben: Stoff, Form, bewirkende Ursache; aber nach den Gattungen der Dinge verschieden. Dabei sind bei diesen Prinzipien der Dinge zu unterscheiden diejenigen, welche man als die Elemente (στοιχεῖα) bezeichnen kann, nämlich Stoff, Form, Negation, von dem Prinzip und Grund (ἀρχὴ, αἴτιον) im eigentlichen Sinne, der bewirkenden Ursache. Aber alle diese vier werden auch Prinzipien und Ursachen genannt. So z. B. sind in diesem Verhältnisse zu einander: Leib (Stoff), Gesundheit und Krankheit (Form mit der Negation), Heilkunst (bewirkende Ursache). Außer diesen Prinzipien der Einzelwesen ist aber noch das Erste von Allem, was bewegt. (τὸ πρῶτον πάντων κινοῦν παντά). (Cap. 4.)

Bei dem in allen Gattungen der sinnlich wahrnehmbaren Dinge vorkommenden Verhältniß des Seins dem Vermögen nach und des Seins in der Wirklichkeit (τὸ δυνάμει ὄν, τὸ ἐνεργείᾳ ὄν) kann es geschehen, daß dasselbe Ding in der Wirklichkeit ist und in anderer Beziehung zugleich dem Vermögen nach. So ist z. B. eine und dieselbe Substanz wirklicher Wein und dem Vermögen nach Essig. Das dem Vermögen nach Seiende entspricht dem Stoff, das in Wirklichkeit Seiende der Form. Ferner ist zu unterscheiden das Allgemeine (τὸ καθόλου) und das Einzelne (τὸ καθέκαστον). Das Allgemeine besteht nicht für sich getrennt von den einzelnen Dingen, aber es ist den einzelnen Dingen derselben Gattung gemeinschaftlich. So viel über die sinnlich wahrnehmbaren Dinge, ihre Prinzipien, und darüber, wie die Dinge von einander verschieden, zugleich aber doch bezüglich der gleichen allgemeinen Gründe des Seins (ὕλη, εἶδος, στέρησις, τὸ κινοῦν) dieselben sind. (Cap. 5.)

Von hier an folgt dann die Abhandlung über das erste bewegende Prinzip des Weltalls, die Alles bewegende, aber selbst unbewegte Substanz (οὐσία ἀκίνητος), die Gottheit. Auch von diesem Abschnitte wollen wir einen Theil in einer an den Text sich genau anschließenden Analyse geben, den anderen Theil aber

in einer Ueberſetzung. Jener erſte Theil läßt ſich auf folgende Hauptgedanken zurückführen. Es muß ein ſolches erſtes ewiges unbewegtes und unveränderliches Weſen geben. Denn wenn man dieſes Prinzip der Bewegung als ſelbſt bewegt annimmt, ſo wäre man genöthigt, bei dem Suchen eines urſprünglich bewegenden Prinzips in das Unendliche fortzuſchreiten; eben deßwegen könnte es ohne ein ſelbſt unbewegtes erſtes Prinzip weder Bewegung noch Zeit geben. Da es aber Bewegung und Zeit, das Maß der Bewegung, gibt und zwar beide ohne Anfang [1]), ſo muß es ein ſolches unbewegtes ewiges Prinzip geben. Die Bewegung iſt wie die Zeit continuirlich (ſtetig συνεχὴς); eine ſolche iſt aber nur die räumliche Bewegung im Kreiſe, die ſphäriſche Bewegung, dies iſt die urſprüngliche von dem erſten bewegenden Prinzip ausgehende Bewegung. Dieſes ewige Prinzip, um der ewigen Bewegung zu entſprechen, muß ſeinem Weſen nach reine Kraftthätigkeit (ἐνέργεια) ſein; um dieſes ſein zu können, muß dieſes Prinzip immateriell, ohne Hyle, ein rein geiſtiges Weſen ſein. Zu dieſem erſten bewegenden Prinzip und zu dem erſten bewegten Körper (dem Fixſtern-Himmel mit dem Aether), welche immer gleichmäßig wirken, kommt, um den Wechſel des irdiſchen Entſtehens und Vergehens zu erklären, eine andere Urſache dazu (die den Wechſel der Jahreszeit bedingende Schiefe der Ekliptik). (Cap. 6.)

Die erſte unbewegte Subſtanz, welche den äußerſten Fixſternhimmel bewegt, von wo aus Bewegung und Leben durch das ganze Weltall geht, bewirkt dieſe Bewegung ähnlicher Weiſe ſo wie das Begehrte (Begehrungswürdige τὸ ὀρεκτόν) und das Gedachte (τὸ νοητόν) auf das begehrende und denkende Subject bewegend einwirkt, ohne ſelbſt bewegt zu werden. Jenes erſte, immaterielle, einfache, ewig in lauter Kraftthätigkeit wirkende Weſen iſt aber wie das Schöne, das Beſte, das ſeiner ſelbſt wegen Geſuchte und zwar im höchſten Grade Gegenſtand

1) Daß die Bewegung und Zeit ohne Anfang iſt, wird anderwärts zu beweiſen geſucht, wie beſonders Phys. VIII. 1. De coelo I, 10.

des Denkens und Begehrens. Daſſelbe iſt zugleich der höchſte Zweck (τὸ οὗ ἕνεκα). Der Himmel, durch das erſte bewegende als durch das Geliebte (ἐρώμενον) in Bewegung geſetzt und alles Uebrige bewegend, iſt nur hinſichtlich ſeiner räumlichen ſphäriſchen Bewegung veränderlich, ſonſt aber ſeinem Weſen nach unveränderlich. Das erſte unbewegt Bewegende wirkt mit Nothwendigkeit ſo, und „von dieſem Prinzipe (ἀρχὴ) hängt der Himmel und die Natur ab.“

„Wie unſer Leben,“ fährt dann Ariſtoteles fort, „in ſeinen ſchönſten, kurz vorübergehenden Momenten iſt, von ſolcher Art iſt jenes höchſte Weſen beſtändig und ewig. Für uns iſt eine ſolche reine Kraftthätigkeit unmöglich; aber eine geiſtige Thätigkeit iſt es auch bei uns, wodurch uns der Zuſtand des Wachens, des Empfindens, des Denkens der angenehmſte iſt; deßgleichen beruht das Angenehme der Hoffnungen und Erinnerungen eben darauf. Das Denken (ἡ νόησις) an ſich iſt auf das an ſich Beſte gerichtet; ſo alſo das Denken im höchſten Sinn auf Das, was im höchſten Sinn das Beſte iſt.

Durch Erfaſſen des Denkbaren (τοῦ νοητοῦ), der geiſtigen Formen, der allgemeinen Begriffe, denkt der Geiſt ſich ſelbſt. Der Geiſt wird gedacht, indem er denkend auf etwas ſich richtet: ſo iſt dann dabei Geiſt und Gedanke daſſelbe, trifft zuſammen. Der Geiſt iſt es, der das Denkbare und dadurch das Sein (τὴν οὐσίαν) in ſich aufnimmt. Wenn er dieſes (vermittelſt den Formen der Dinge, der Begriffe) erfaßt, dann iſt er thätig wirkend (ἐνεργεῖ). Dieſes actuelle, wirkliche Denken (wobei der Geiſt, wie oben bemerkt, in dieſen ſeinen Producten, den geiſtigen Formen und Begriffen der Dinge ſich ſelbſt ſchaut und denkt) iſt in höherem Grade das Göttliche, was der Geiſt in ſich hat, als das einfache Haben der Gedanken ohne ihre actuelle Wirkſamkeit. Daher iſt die wirkliche actuelle Thätigkeit des geiſtigen Schauens und Denkens (θεωρία) das Angenehmſte und Beſte für den Geiſt. Wenn nun Gott beſtändig und ewig auch nur in einem ſolchen Wohlbefinden wäre, wie wir in einzelnen Momenten des beſchaulichen Denkens ſind, ſo wäre dies ſchon etwas

Wundervolles; iſt er aber in höherem Grade in einem ſolchen Wohlbefinden, ſo iſt es noch wunderbarer. Letzteres iſt aber wirklich ſo. Ferner kommt Gott Leben zu: denn die wirkende Thätigkeit des Geiſtes iſt Leben. Gott aber iſt lauter wirkende Thätigkeit des Geiſtes und dieſe ſeine wirkende Thätigkeit iſt an ſich das Beſte und ewiges Leben. So ſagen wir denn: Gott iſt ein ewiges und das beſte lebende Weſen. Es kommt Gott Leben und beſtändige, ewige Dauer zu, und gerade das iſt Gott."

„Diejenigen aber, welche wie die Pythagoreer und Speuſippus ſich vorſtellen, das Schönſte und Beſte ſei nicht im Anfang, weil auch bei den Pflanzen und Thieren die Anfänge zwar den Grund ihres Seins enthielten, das Schöne und Vollendete aber erſt nach dieſen Anfängen komme, alle dieſe haben nicht die richtige Vorſtellung von der Sache. Der Same der Pflanzen und Thiere, deren erſter Anfang, kommt von anderen, ihnen vorhergehenden, vollendeten Individuen ihrer Art. Das Erſte iſt alſo nicht der Same, ſondern das fertige und zur vollkommenen Reife gelangte Individuum. Ebenſo exiſtirt der Menſch vor dem menſchlichen Samen; jedoch nicht der Menſch, der aus dieſem Samen wird, ſondern ein anderer Menſch, derjenige nämlich, von welchem der Same herrührt."

„Aus dem bisher Geſagten geht hervor, daß es eine ewige, unbewegte von dem ſinnlich Wahrnehmbaren getrennte Subſtanz gibt. Es iſt ferner ſchon anderswo bewieſen worden, daß dieſe Subſtanz keine Größe haben kann, ſondern daß ſie ohne Theile und untheilbar iſt. Dieſe Subſtanz bewegt nämlich Alles in der unbegrenzten Zeit; nichts Begrenztes aber hat ein unbegrenztes Vermögen. Da nun eine jede Größe entweder unbegrenzt oder begrenzt ſein muß, ſo kann jene ewige Subſtanz aus der angegebenen Urſache keine begrenzte Größe ſein; aber ebenſowenig eine unbegrenzte, weil es überhaupt keine unbegrenzte Größe gibt. Aber auch leidenslos und unveränderlich iſt dieſe Subſtanz: denn alle Bewegungen und Veränderungen folgen erſt nach der räumlichen Bewegung." (Cap. 7.)

Darauf wird dieſe Gedankenreihe in dem nächſtfolgenden Capitel 8. ungefähr in dieſer Weiſe fortgeſetzt:

„Es entſteht nun die Frage, ob es nur eine ſolche, ewige, den Grund der Bewegung enthaltende Subſtanz gibt, oder mehrere und wie viele. Das bisher geſchilderte ewige, ſelbſt unbewegte Weſen iſt der Grund der Bewegung des Fixſtern-Himmels. Nun ſind aber unter dieſem die Planeten, gleichfalls mit ewiger Bewegung, und zwar in verſchiedenen Sphären. Jede von dieſen Sphären hat in analoger Weiſe, wie die höchſte, Alles umfaſſende, die erſte Bewegung bewirkende Fixſtern-Sphäre, gleichfalls ein geiſtiges Weſen zum Grund und zum Lenker ihrer Bewegung. Der Alles umfaſſende Fixſtern-Himmel iſt aber nur Einer. Gäbe es mehrere ſolcher Himmel, wie mehrere Individuen, ſo könnte der erſte Beweger der Welt nicht rein geiſtig, reine Energie ohne Hyle ſein. Denn nummeriſch verſchiedene Individuen einer Gattung haben zwar einen gemeinſamen Begriff, aber ſie können nicht materiell, nicht ohne Stoff ſein. Wie alſo das erſte Bewegende nur Einer, ſo iſt auch das erſte Bewegte, der Fixſtern Himmel, dem Begriff und der Zahl nach nur Eines.“ Dann wird ſo fortgefahren: „Von der alten und uralteſten Menſchheit iſt uns in Form des Mythus die Vorſtellung überliefert, daß die Geſtirne Götter ſind, und daß das göttliche Weſen die ganze Natur umfaßt. Das Uebrige außer dieſem allgemeinen Glauben iſt mythiſche Zuthat, zu dem Zwecke hinzugefügt, um die große Maſſe der Menſchen deſto leichter zu jener allgemeinen Ueberzeugung von der Exiſtenz und dem Wirken des göttlichen Weſens zu bringen, ſowie im Intereſſe der Geſetze und des gemeinen Wohles. So kommt es, daß man dieſe Götter für menſchenähnlich oder auch gewiſſen Thieren ähnlich geſtaltet ausgibt, und daß man dann Anderes, was daraus folgt oder dem ähnlich iſt, daran anknüpfte.

Wenn man aber letzteres ausſcheidet und nur die urſprüngliche Vorſtellung feſthält, vermöge welcher die Menſchen glaubten, die erſten Subſtanzen der Welt ſeien Götter, ſo muß man dieſes wohl für ein göttliches Wort halten und glauben, daß dieſe

Vorſtellung, als ein Ueberreſt jener älteſten Menſchheit ſich bis jetzt erhalten hat, ſowie überhaupt jede Kunſt und jedes Wiſſen ſchon öfter untergegangen und wieder auf's neue erfunden worden iſt."

Nach dieſer überſetzten Stelle des achten Capitels fahren wir in der Analyſe des nächſtfolgenden neunten Capitels fort:

Noch ſind einige Fragen zu löſen hinſichtlich Deſſen, was oben von dem Geiſte und dem erſten Bewegenden, das iſt, von der Gottheit als Geiſt geſagt worden iſt. Dem höchſten ewigen Weſen nämlich muß Denkthätigkeit zukommen: denn wenn es wie im Schlafe läge und Nichts dächte, was würde aus ſeiner erhabenen Würde? Die Denkthätigkeit des höchſten göttlichen Weſens kann nur auf das Göttlichſte und Höchſte gerichtet ſein und zwar beſtändig und ohne Wechſel: denn Wechſel wäre Bewegung und das Göttliche muß außer und über der Bewegung ſein. Dieſer höchſte Gegenſtand für das göttliche Denken kann nur Gott ſelbſt ſein; er iſt ſich ſelbſt Gegenſtand ſeines Denkens. Er iſt das Denken des Denkens (νοήσεως νόησις) [1]). Beides iſt Nus und Noumenon identiſch. Dieſes göttliche Denken iſt ungetrennt, ungetheilt, einfach und nicht zuſammengeſetzt. Es iſt kein discurſives zeitlich unterſchiedenes Denken. Es iſt ein Denken ſeiner (des Denkens) ſelbſt durch alle Ewigkeit. Darauf fährt Ariſtoteles fort:

(Cap. 10.) „Es kommt ferner noch in Betrachtung, wie, in welcher Weiſe dieſes ganze All (Gott und die Welt) das Gute und das höchſte Gut enthält, ob nämlich als etwas von der Welt Getrenntes und für ſich Seiendes, oder ob die Ordnung des Ganzen ſo aufzufaſſen iſt, oder endlich ob beides (Gott und Welt) zuſammen, wie bei einem Kriegsheere. Denn auch bei

1) Schelling, Einleit. in die Philoſ. der Mythologie. S. 559.: νοησις νοήσεως, was freilich von dem Denken über das Denken, wofür es ſich ſo oft anführen laſſen mußte, etwas höchſt Verſchiedenes iſt. Gott iſt — das will der Ausdruck eigentlich ſagen — nur unendlicher, d. h. ſich immer wieder (keinen begrenzenden Gegenſtand außer ſich) denkender Actus des Denkens.

einem Kriegsheer liegt das Gute in der ganzen Ordnung des Heeres und in dem Heerführer zusammengenommen, und zwar in höherem Grade in letzterem: denn der Heerführer besteht nicht durch das Heer, sondern vielmehr das Heer durch den Heerführer. So ist denn auch auf Erde Alles zusammen geordnet, wenn auch das Einzelne in verschiedener Weise, Alles was da schwimmt und fliegt, ebenso wie die Gewächse; und Nichts ist so, daß es durchaus mit keinem Anderen in Verbindung stände; Alles aber im Verhältniß zu Einem hin zusammengeordnet. Und wie in dem Hause den freien Familiengliedern es am wenigsten gestattet ist, nach Zufall und blinder Willkür zu handeln, sondern Alles oder das Meiste in ihrem Verhalten geregelt ist; wie aber dagegen die Sclaven und die Hausthiere wenig oder keinen Antheil an dem Gemeinwesen haben und nur zufälligen Antrieben folgen; ebenso ist auch bei allen Gattungen von Einzelwesen ihre höhere oder niedere Natur das Prinzip ihrer Wirksamkeit. Für sie alle ist die Nothwendigkeit solcher Unterschiede gegeben; jedes ist aber von dem anderen verschieden nur so weit und in der Art, daß dennoch Alles in Gemeinschaft steht mit dem Ganzen."

Nachdem Aristoteles dann noch Einiges zur Widerlegung derjenigen philosophischen Erklärungen des letzten Grundes der Welt, welche von Gegensätzen und nicht von einer Ursache ausgehen, beigebracht hat, so schließt dieses zwölfte Buch der Metaphysik mit den Worten: „Diejenigen, welche jeder Wesenheit ein anderes Prinzip zutheilen, lassen gleichsam das ganze All der Dinge aus einzelnen Episoden bestehen (denn keines solcher einzelnen Prinzipien trägt zu dem anderen Etwas bei) und setzen viele Prinzipien. Das gesammte Sein der Dinge will aber nicht wie ein schlechter Staat eingerichtet sein. Vielherrschaft taugt nimmer etwas; nur Einer sei König."

Wie man aus diesem bisher mitgetheilten Abschnitte der Metaphysik ersieht (womit andere Stellen zu verbinden sind, namentlich Phys. VIII. 9, 10.), so ist es die ewige Bewegung des Himmels, woraus Aristoteles die Existenz eines ewigen Grundes dieser Bewegung, eines ewigen Bewegers, beweist. Mit der

Existenz desselben sind dann auch die durch sein Wesen determinirten Eigenschaften gegeben. Ein anderer Weg, den Aristoteles für den Beweis des Daseins Gottes einschlug, war der, von dem uns noch eine Andeutung in einem Fragmente aus dem verloren gegangenen Werke Περὶ φιλοσοφίας übrig ist [1]). „In Allem, sagt der Philosoph, wo etwas Besseres ist, da muß auch ein Bestes sein. Da nun in dem, was ist, ein solcher Unterschied stattfindet und da das Eine besser ist als das Andere, so muß es auch ein Bestes, ein vollkommenstes Wesen geben. Dieses ist das göttliche Wesen."

Der oben mitgetheilte Abschnitt der Metaphysik ist dazu geeignet, nicht bloß von dem Inhalt der Theologie des Aristoteles eine Vorstellung zu geben, sondern auch von seiner Darstellungsweise. Allerdings finden wir bei Aristoteles die Wärme des Gefühls, den Flug der Phantasie, kurz das poetische Element nicht in der Ausbreitung und in dem Maße wie bei Plato, da wo dieser von Gott und göttlichen Dingen spricht. Aber wer kann, wenn man auch nur die obigen Stellen der Metaphysik in's Auge faßt, verkennen, daß auch dem Stagiriten Wärme der Empfindung und Phantasie neben der abstraktesten Behandlung der Gedanken über Gott und göttliche Dinge nicht fehlt? Nur sind diese Eigenschaften bei ihm concentrirter und treten nur in einzelnen Momenten hervor, ähnlich wie auf dem ernsten Angesicht eines in tiefes Nachdenken versunkenen Mannes das schnell vorübergehende Aufleuchten eines begeisterungsvollen Blickes. Uebrigens wird bei dem Hervorheben des oben angegebenen Unterschiedes in der Empfindungs- und Darstellungsweise der beiden Philosophen doch gewöhnlich ein Moment nicht genugsam beachtet, nämlich: die schriftstellerische Form, welche der eine und der andere der beiden Philosophen für die Darstellung seiner Lehre gewählt hat. Die dialogische Form bei Plato läßt nicht bloß zu, sondern fordert ein wärmeres Colorit des Styls, wogegen die Form der Abhandlung in den uns vorliegenden aristotelischen Werken auch

1) Schol. p. 487. a. 6. Ed. Berol. zu De Coelo I, 9.

ganz abgesehen von dem individuellen Charakter der beiden Männer und ihrer Philosophie, ein solches Colorit ausschließt oder doch entfernter halten muß. Dieses Moment der Sache ergibt sich in seiner wichtigen Bedeutung sofort aus dem Umstande, daß auch Aristoteles da, wo er die dialogische Form der Darstellung wählte, gleichfalls ein lebhafteres, der platonischen Weise verwandtes Colorit anwendet. Diesen Aristoteles, den Verfasser von Dialogen (so viel die wenigen Reste der aristotelischen Dialogen es möglich machen), muß man mit Plato und den platonischen Dialogen zusammenhalten, wenn man über das Maaß von Empfindung und Phantasie eines jeden der beiden und ihr gegenseitiges Verhältniß in dieser Beziehung urtheilen will. Aus einem seiner Dialogen (Eudemos oder über die Seele) werden wir weiter unten ein Fragment mitzutheilen Veranlassung haben, welches das eben Gesagte bestätigen wird.

Inzwischen mögen jetzt hier über Gott und die Beweise des Daseins Gottes nach den vorhin mitgetheilten streng wissenschaftlichen Ausführungen einige Bruchstücke aus aristotelischen Schriften folgen, welche sich bei anderen Schriftstellern des Alterthums erhalten haben. Man weiß nicht, welchem Werke des Aristoteles sie entnommen sind, ob einem seiner Dialoge oder einem anderen populär geschriebenen Werke des Philosophen. So berichtet der philosophische Schriftsteller Sextus Empiricus Folgendes:

„Aristoteles sagte, daß die Vorstellung von Gott unter den Menschen aus zwei Gründen herrühre, nämlich von gewissen Zuständen und Vorkommnissen in der menschlichen Seele, und von den Erscheinungen am Himmelsgewölbe. Was jene Seelenzustände betrifft, so gehören hierher die enthusiastischen Zustände und die Vorahnungen in den Träumen. Wenn nämlich (sagt Aristoteles) die Seele im Schlaf sich auf sich selbst zurückzieht, da nimmt sie die ihr eigene Natur an; sie sieht dann vorher und verkündigt voraus das Zukünftige. Dasselbe geschieht in dem Momente, wenn die Seele sich vom Körper im Tode scheidet. Aristoteles läßt dafür auch das Zeugniß Homers zu, welcher.

ſchon dieſe Erſcheinungen beobachtete. Denn er läßt den Patroclus vor ſeinem Sterben den gewaltſamen Tod des Hector vorausſagen und ebenſo Hector den Tod des Achilles. Daraus (fährt Ariſtoteles fort) kamen die Menſchen auf den Gedanken, es gebe ein göttliches Weſen, welches an ſich der menſchlichen Seele gleiche und Alles wiſſe. Der andere Grund des Glaubens an Gott iſt von den Erſcheinungen am Himmel herzuleiten. Da nämlich die Menſchen am Tage die Sonne am Himmel in ihrem Kreislauf betrachteten, und Nachts die wohlgeordnete Bewegung aller übrigen Geſtirne, ſo glaubten ſie, es gebe einen Gott, welcher der Urheber dieſer ganzen Bewegung und ſchönen Ordnung ſei [1])."

Bei Cicero leſen wir:

„Herrlich iſt, was Ariſtoteles an folgender Stelle ſagt: Wenn Menſchen bisher immer an einem Orte unter der Erde gewohnt hätten, wenn auch in guten, ſelbſt ausgezeichnet ſchönen Wohnungen, die geſchmückt wären mit Statuen, Gemälden und mit Allem verſehen, was nur reiche und für glücklich gehaltene Leute haben; wenn jene Menſchen noch niemal aus ihren unterirdiſchen Wohnungen herausgekommen wären und nur von Hörenſagen und gleichſam gerüchtweiſe vernommen hätten, es gebe ein göttliches Weſen und ein Walten der Götter; wenn dann einmal nach einer gewiſſen Zeit die Abgründe der Erde ſich öffneten und es ihnen vergönnt wäre, aus ihren verborgenen unterirdiſchen Wohnſitzen zu kommen und an dieſe Orte zu gelangen, wo wir wohnen; wenn dieſe Menſchen nun plötzlich Erde, Meere und Himmel ſähen, die großen Züge der Wolken, die Gewalt der Winde wahrnähmen; wenn ſie die Sonne erblickten, ihre Größe und Schönheit, die Kraft ihrer Wirkungen kennen lernten, wie ihr Licht durch den ganzen Himmel verbreitet den Tag macht; wenn ſie bei dem Eintreten des Dunkels der Nacht auf der Erde den ganzen Himmel mit Sternen geſchmückt ſähen, das wechſelnde

1) Sext. Empir. advers. mathemat. IX, 20. p. 311. E. Edit. Paris. 1621.

Licht des Mondes in seinem Wachsen und Abnehmen, der Sterne Aufgang und Niedergang und ihre ewigen, bestimmten und unveränderlichen Bahnen; wenn sie alles dieses sähen, dann wahrhaftig würden sie dem Urtheil sich nicht entziehen, daß es Götter gibt und daß diese großen Werke den Göttern zuzuschreiben sind [1]."

Wenn man aus allen bisher mitgetheilten Aeußerungen des Philosophen sich eine, wenigstens in den wesentlichen Hauptzügen deutliche Vorstellung von der aristotelischen Lehre über die Existenz und über die Eigenschaften Gottes machen kann, so ist es bedeutend schwieriger einzusehen und anzugeben, wie sich Aristoteles das Verhältniß Gottes zur Welt, namentlich die fortdauernde Einwirkung Gottes auf die Welt vorgestellt habe, und wie er nach den einfachen Prinzipien, die er annimmt, die Entstehung der Vielheit der Dinge erklärt.

Neben und mit dem ewigen immateriellen Beweger ist die gleichfalls ewige im Kreise sich bewegende äußerste Himmelssphäre, zwar aus materiellem Stoffe, aber von einem ganz anderen, als der irdische Stoff der aus den vier Gegensätzen Warm, Kalt, Trocken, Naß hervorgehenden vier Elemente und deren Zusammensetzung ist, bestehend, nämlich aus dem Aether, der von dem äußersten Fixsternhimmel bis zu der Region der Erde den Weltraum füllt. Auch das wird klar ausgesprochen, daß Gott die Causalität der Bewegung der Himmelssphäre ist, deren Wirkung von der Peripherie bis zu dem Centrum reicht, wo die Erde ihre Stelle hat.

Aber eben so fest steht es, daß Aristoteles weder den Himmel, noch die Erde, noch die das Wesen der Einzeldinge ausmachenden Formen ausdrücklich von Gott hervorbringen oder schaffen läßt, Vielmehr findet hier, was das Bestehen von Ewigkeit her betrifft, eine Juxtaposition von Gott und Welt statt. Es ist dieses auffallend, da man glauben sollte, er hätte gerade deßwegen das oberste göttliche Prinzip angenommen, um die übrigen Existenzen

1) Cic. De nat. deor. II, 37.

der Dinge daraus abzuleiten. Aristoteles ist hierin nicht einmal so consequent als Plato. „Während der letztere es klar aussprach, daß alle Ideen nur sind, in sofern ihnen die Theilnahme an der Idee des Seins durch die eine und in sofern allein absolute Realität, durch das Gute (Gott) gewährt sei, hat Aristoteles nirgends gesagt, daß die als Seelenvermögen oder Seelenkräfte existirenden Formen ihre Existenz einer einzigen höchsten Form verdanken [1]."

Wenn man, abgesehen von dem Ursprunge der Welt, die Stellen, wo in den aristotelischen Werken von dem Verhältnisse Gottes zu dem Bestehen und zur Erhaltung der Welt die Rede ist, mit einander vergleicht, so findet man eine gewisse Divergenz der Ansichten nach entgegengesetzten Richtungen. In dem einen Theile dieser Stellen wird die rein geistige, außerweltliche Natur Gottes hervorgehoben, vermöge welcher ihm nur reine Denkthätigkeit, bloße Theorie, zukommen soll und jedes Handeln, jede praktische Thätigkeit, als seiner unwürdig zurückgewiesen wird. Darnach bliebe keine andere Einwirkung Gottes auf die Welt übrig, als die Bewirkung der ersten Bewegung der Himmelssphäre, und alles Uebrige geht vor sich durch die Natur und nach den Zweckursachen der Natur. Aber auch dann entsteht die Frage: wie Gott diese erste Bewegung bewirkt? An anderen Stellen dagegen wird Gott als in und durch die Natur in allen ihren einzelnen Theilen wirkend aufgefaßt, als Herr und Lenker der Natur gedacht. So z. B. wenn der Gedanke ausgesprochen wird: weil die einzelnen Wesen nicht von ewiger Dauer sein könnten und Alles doch nach dem Sein strebe, „so habe Gott diesen Mangel dadurch ergänzt, daß er immerfort ein ununterbrochenes Zeugen und Entstehen eintreten lasse [2];" oder wenn gesagt wird: „Alles hat von Natur etwas Göttliches [3]." Anderwärts wird einmal gesagt mit einem bemerkenswerthen, wenn

1) Strümpell, Die Gesch. der griech. Philosophie. I. 383.
2) De generat. II, 10. p. 336. b. 32.
3) Eth. Nic. VII, 14. p. 1153. b. 22.

auch nicht ganz klaren Ausspruch: „die Natur ist dämonisch, aber nicht göttlich [1];“ mit welcher Stelle man zusammenhalten kann eine andere, wo bei der Erklärung des Begriffes „Substanz“ (οὐσία) gesagt wird: „Substanzen nenne man die elementaren Körper, wie Erde, Feuer, Wasser, überhaupt die Körper und die aus ihnen zusammengesetzten lebenden Wesen und dämonische Wesen (ζῶα καὶ δαιμόνια) [2].“

Bei diesen divergirenden Aeußerungen [3] sucht man um so mehr eine wissenschaftliche Vermittelung dieser Gegensätze. Auf die erste Frage: wie und in wie weit Gott auf die Natur einwirkt, erhalten wir in dem oben mitgetheilten Abschnitte der Metaphysik, der doch eigens von Gott handelt, keine andere Antwort, als daß Gott die erste Causalität der ursprünglichen Kreisbewegung ist, und daß die Welt und jeder Theil der Welt nach Gott strebt und so durch ihn bewegt wird, ohne daß er selbst sich bewegt. Wir haben oben eine kurze Analyse dieser Stelle gegeben; es wird am Platze sein, hier die Uebersetzung derselben folgen zu lassen (nach Zeller S. 280.): „Gott bewegt die Welt also: was begehrt und gedacht wird, bewegt, ohne sich zu bewegen. Dieses beides aber ist auf der höchsten Stufe dasselbe (der absolute Gegenstand des Denkens ist eben damit das absolut Begehrenswerthe, das Gute schlechthin); denn Gegenstand des Verlangens ist das anscheinend Schöne, ursprünglicher Gegenstand des Wollens, das wirklich Schöne. Das Begehren aber hat in der Vorstellung (vom Werth des Gegenstandes) seinen Grund, nicht diese in jenem. Das Erste mithin ist der Gedanke. Das Denken aber wird vom Denkbaren bewegt; an und für sich denkbar aber ist nur die eine Reihe [4], und in dieser ist das Erste

1) De divinat. per Somn. p. 463. b. 12.

6) Metaph. V, 8. p. 1017. b. 12.

3) Vgl. die Zusammenstellung derselben bei Brandis. Aristoteles. S. 1315.

4) Der Ausdruck bezieht sich auf die pythagoreisch-platonische Lehre von den durch Alles sich durchziehenden Gegensätzen des Seienden und

das Weſen, und zwar das einfache und ſchlechthin Wirkliche.“ „Die Zweckurſache bewegt, wie das Geliebte; das von ihr Bewegte bewegt das Uebrige [1]).“

Die Liebe iſt es alſo was die Verbindung der Welt mit Gott erhält und wodurch deſſen Einwirkung auf die Welt ſtattfindet. Aber nur von der Liebe des Geſchöpfes zum Schöpfer, wie wir nach chriſtlicher Auffaſſung ſagen würden, iſt bei Ariſtoteles die Rede; nicht von der Liebe des Schöpfers zu dem Geſchopfe.

Wie Gott, der immateriell und rein geiſtig iſt, als das erſte Bewegende ohne gegenſeitige Berührung die, wenn auch ätheriſche, doch immerhin materielle äußerſte Himmelsſphäre in Bewegung ſetzen könne, beſchäftigt den Philoſophen auch ſonſt an mehreren Stellen. Einmal ſucht er dieſes Verhältniß anſchaulich zu machen durch Vergleichung mit der Heilkunſt, die in dem Körper durch Einwirkung auf denſelben die Geſundheit bewirke, ohne von dieſem Körper eine Einwirkung zu erleiden. „Denn (fährt er fort), was nicht von gleichem Stoffe iſt, wirkt ohne etwas zu erleiden [2]).“

Wenn man aber auch die verſuchte Erklärung der Art der Einwirkung Gottes auf die Welt ſich gefallen laſſen wollte, ſo wäre damit noch keine Erklärung darüber gegeben, wie aus dem äußerſten rotirenden Himmel und dem einfachen Aether die Vielheit der Dinge entſteht. Hier iſt eine Lücke im Syſtem; hier fehlen die Mittelbegriffe. Brandis [3]) füllt dieſe Lücke ſo aus, daß er annimmt, Ariſtoteles habe ſich die Dinge der Welt als die verwirklichten göttlichen Gedanken vorgeſtellt; die unendliche Vielheit der Formen der Welt ſei die Explication des göttlichen Denkens ſeiner ſelbſt, der Beſchauung Gottes ſeines eignen Weſens, worin allein, nach Ariſtoteles, Gottes Thätigkeit beſtehen ſoll. Es iſt dies ein ſchöner Gedanke, um die oben bemerkte

Nichtſeienden, Vollkommenen und Unvollkommenen u. ſ. w.; welche beide Gegenſätze oder Reihen (συστοιχίαι) Ariſtoteles öfters berührt.

1) Metaph. XII, 7. p. 1072.

2) De generat. I, 7. p. 324. a. 30.

3) Brandis, Ariſtot. S. 575.

Lücke auszufüllen. Nur läßt er ſich aber bei Ariſtoteles ſelbſt und als deſſen Vorſtellung nicht genugſam nachweiſen [1]).

Es bleibt bei dem Vorhandenſein dieſer Lücke in dem ariſtoteliſchen Syſtem, nur noch die Frage übrig, ob der Philoſoph dieſe Lücke unabſichtlich gelaſſen hat, ob er auch dieſen Punkt, die genauere Darſtellung des Verhältniſſes Gottes zur Welt und der Art der Einwirkung Gottes auf die Welt, in ſeiner Philoſophie erklären wollte, aber nicht konnte und dieſen Mangel ſelbſt nicht einmal wahrnahm; oder ob er abſichtlich darauf verzichtete, als auf eine für den menſchlichen Verſtand unauflösbare Aufgabe. Wir möchten das Letztere annehmen. Denn wie der Philoſoph einmal ſagt bei einer anderen Frage: „man muß es zu erfaſſen wünſchen, nach beſtem Vermögen und ſo viel als es ſein kann [2]);“ und: „man muß verſuchen das, was ſich uns als Ergebniß zeigt, auszuſprechen, und den hier zu Grund liegenden Wunſch mehr für Beſcheidenheit als Kühnheit halten, wenn Einer im Dürſten nach Philoſophie ſich auch mit einer kleinen Löſung begnügt auf einem Gebiete, wo es die größten Fragen gibt [3]).“

Bei dieſem Sachverhalt iſt es um ſo natürlicher, daß der Philoſoph die Art der Einwirkung Gottes auf die Welt, welche er durch philoſophiſche Entwickelung genauer zu erklären unterläßt, wenigſtens in Bildern und Gleichniſſen anzudeuten ſucht. Dahin gehört, daß er das Verhältniß des außerweltlichen, ſelbſt unbewegten Bewegers der Welt, anſchaulich zu machen ſucht durch jene homeriſchen Verſe, in welchen Zeus zum Beweis ſeiner Macht ſagt, daß alle Götter und Göttinnen eine goldene Kette befeſtigend am Himmel, mit aller Mühe den Himmel und Zeus nicht herabzuziehen vermöchten [4]). Auch kann hier eine Stelle aus dem unter Ariſtoteles Namen vorhandenen Buche:

1) Siehe die Gegenbemerkungen gegen Brandis' bei Zeller. S. 283.

2) De animal. art. II, 3. 736. b. 7.

3) De coel. II, 12. p. 291. b. 25.

4) Iliad. VIII, 18. Aristotel. de animal. motu c. 4. p. 699. b. 35.

„Von der Welt" angeführt werden, welches wenn auch nicht von Aristoteles selbst, doch in diesem Falle einen aristotelischen Gedanken weiter ausführt. Wir haben oben schon in dem aus der Metaphysik mitgetheilten Abschnitte gesehen, wie Aristoteles Gott und die Welt mit dem obersten Führer eines durch ihn geordneten und geführten Kriegsheeres vergleicht [1]). Die genannte Schrift nun, nachdem sie eine Reihe anderer Vergleichungen und Bilder zu demselben Zwecke angewendet hat, um das Verhältniß Gottes zur Welt anschaulich zu machen, führt die aristotelische Vergleichung mit einem Kriegsheer in dieser Weise aus [2]): „Was in der Welt vorgeht gleicht gar sehr dem, was in entscheidenden Momenten des Kriegs geschieht, wann die Trompete dem Heer das Zeichen gibt. Sobald dann Jeder diese Stimme hört, so greift der Eine zum Schild, der Andere zieht den Panzer an, Jener die Beinschienen oder den Helm oder den Gürtel. Der Eine zäumt das Pferd, der Andere besteigt den Kriegswagen. Die Parole wird ausgetheilt, und sofort steht der Lochage bei seinem Lochos, der Reihenführer bei seiner Reihe; der Reiter eilt auf die Flügel des Heeres, der Leichtbewaffnete auf die ihm angewiesene Stelle: Alles bewegt sich auf ein gegebenes Zeichen nach der Anordnung des obersten Gewalthabers und Führers. So muß man sich das gesammte Weltall vorstellen. Indem durch einen einzigen Zug Alles in Bewegung gesetzt wird, geschieht überall das Geeignete; und dieser eine Zug ist unsichtbar und erscheint für sich selbst nicht." Auffallender ist eine der anderen Vergleichungen, durch welche der Verfasser dieser Schrift von der Welt verdeutlichen will, wie durch die erste und einfache Bewegung, in welche Gott die äußerste Himmelssphäre setzt, das ganze Weltall, die ganze Natur mit all ihren mannigfaltigen Bewegungen durchdringt und in verschiedenster

1) Metaph. XII, 10. p. 1075. a. 13. Dieselbe Vergleichung kommt auch bei anderen Philosophen vor, wie Schwegler zu dieser Stelle der Metaphysik nachweist.

2) De mundo cap. 6. p. 399. b. 1.

Weiſe wirkt: aber auch dieſe Vergleichung iſt ariſtoteliſcher Herkunft. Die Stelle in dem Buche Von der Welt iſt folgende: „Das iſt das Göttlichſte in den höchſten Weſen, daß es mit Leichtigkeit und durch eine einfache Bewegung alle möglichen Formen bewirkt, ſowie die geſchickteſten Künſtler durch ein einfaches Seil über der Rolle viele und verſchiedenartige Bewegungen zu Stande bringen. Aehnlicher Weiſe bewirken auch die Automatenkünſtler (Neuroſpaſten), indem ſie nur einen Faden anziehen, daß der Hals, die Hand, die Schulter, das Auge der Figur ſich bewegt zuweilen ſogar alle Theile zugleich mit einer gewiſſen wohlbemeſſenen Bewegung. So läßt das göttliche Weſen von einer einfachen Bewegung des erſten Bewegten aus die Kraft dieſer Bewegung auf die damit zuſammenhängenden nächſten Theile gehen und von da weiter bis dieſe Kraft Alles durchdrungen hat, Eines von dem Anderen bewegt, und bewegt ſelbſt wieder ein Anderes in ſchöner Ordnung, indem alle Theile ihrer beſonderen Einrichtung nach wirken, wobei nicht ein Weg für Alle, ſondern ſehr mannigfaltige und mancherlei, zuweilen ſogar einander entgegengeſetzte Wege ihnen vorgezeichnet ſind, obgleich der erſte Anſtoß nur zu einer Bewegung gegeben wird [1]." Ariſtoteles wendet dieſelbe Vergleichung mit ſolchen Automaten an, wo er von den fortgeſetzten auf einander folgenden Zeugungen ſpricht; ſowie auch auf die Einwirkung der Seele auf den Körper bei deſſen mannichfaltigen und zuſammengeſetzten Bewegungen [2].

---

1) Arist. De mundo cap. 6. p. 398. b. 12.

2) Arist. De animal. generat. II, 1. p. 734. b. 10. und De animal motu cap. 7. p. 701. b. Zu der erſten dieſer beiden Stellen werden in der neueſten Ueberſetzung dieſer Schrift von Aubert und Wimmer (Leipzig 1860) einige weitere Nachweiſungen gegeben, unter anderen, daß Arago Aſtronom. I. S. 45. 47. daraus geſchloſſen hat, daß die Griechen Zahnräder und Federn als bewegendes Prinzip kannten. Es wäre aber beſonders noch Ruhnken ad Tim. Lex. Platon. s. v. θαύματα νευρόσπαστα anzuführen geweſen, woſelbſt mehrere andere ähnliche Stellen beigebracht werden.

II.

So viel über die Existenz, die Eigenschaften Gottes und sein Verhältniß zur Welt nach den in der theoretischen Philosophie des Aristoteles gegebenen Grundzügen. Wir wenden uns nun zur Untersuchung der Anwendung, welche Aristoteles von seiner Gotteslehre in der praktischen Philosophie macht.

Bei Aristoteles machen bekanntlich Moral und Politik, welche wir jetzt bestimmt von einander zu sondern und zu trennen gewohnt sind, zusammen in inniger Verbindung die praktische Philosophie aus, für welche er in ihrer Gesammtheit auch nicht minder den Namen Politik als Ethik gebraucht. Dieser Theil der Philosophie lehrt das oberste, letzte Ziel der menschlichen Handlungen kennen und die Mittel dasselbe zu erreichen. Da aber der Mensch dieses Ziel nur in der geordneten menschlichen Gesellschaft, in dem Staate, vollständig, jedenfalls am vollständigsten und besten erreichen kann, so ist die Politik die oberste Wissenschaft zur Leitung und Regelung des menschlichen Lebens und Handelns der einzelnen Individuen, sowie der einzelnen Lebenskreise, welche der menschlichen Gesellschaft untergeordnet sind.

Das System der praktischen Philosophie des Aristoteles von diesem eben angedeuteten Standpunkte aus aufgefaßt und durchgeführt liegt uns vor in den beiden Hauptwerken, der nikomacheischen Ethik und in der Politik, welche allgemein und unbezweifelt als echt gelten.

Wenn man nun die praktische Philosophie des Stagiriten, wie sie in diesen beiden Werken vorliegt, betrachtet, so ist der erste Eindruck der, daß sich bei Aristoteles „die Ethik ausschließlich auf die sittlichen Beweggründe als solche stützt, ohne die religiösen mit zu Hülfe zu nehmen“ (wie sich Zeller a. a. O. S. 629 ausdrückt). Die Hauptgedanken und Hauptgrundsätze dieser praktischen Philosophie, wie sie in den beiden genannten Werken uns vorliegt, sind nämlich, um sie für unseren hier gegebenen Zweck in wenigen Worten kurz zu recapituliren, doch folgende:

Bei jeder Handlung, die der Mensch unternimmt, sucht er einen Zweck zu erreichen; dieser Zweck ist immer Etwas, das

ihm als etwas Gutes erſcheint. Es iſt nun die Frage, ob es für das menſchliche Leben und menſchliche Handeln einen oberſten, alle dieſe einzelnen Zwecke und Güter des Lebens umfaſſenden Geſammtzweck gebe. Einen ſolchen gibt es: es iſt dieſes die menſchliche Glückſeligkeit, die Eudämonie. Es iſt dieſes der Zuſtand vermöge deſſen ſich der Menſch innerlich befriedigt und glücklich fühlt und zugleich mit den äußeren Mitteln zum Leben gehörig verſehen iſt. Die Hauptſache und das Haupterforderniß dazu iſt, daß die Verfaſſung, das Verhalten der Perſon des Menſchen ſelbſt, von der rechten Art ſei. Die rechte Art und Beſchaffenheit eines jeden Weſens, ſeine Tauglichkeit (ſeine Tugend, ἀρετή), iſt zu erkennen und zu beurtheilen aus ſeinem Zwecke und aus der ihm darnach von Natur zukommenden Aufgabe, Function, aus ſeinem Werke (ἔργον). Um den oberſten Zweck des menſchlichen Lebens, die Eudämonie, zu finden, und die menſchliche Tauglichkeit, Tugend, muß man vorAllem beſtimmen, worin das ἔργον des Menſchen beſteht. Wir finden im Menſchen ein vegetabiliſches, ein animaliſches, ein vernünftiges (geiſtiges) Prinzip und Leben. Offenbar liegt das ἔργον des Menſchen in dem vernünftigen, geiſtigen Leben, was ihm eigenthümlich iſt, und ſein Weſen ausmacht. Darin, daß der vernünftige Theil im Menſchen in der normalen Verfaſſung ſei und den unvernünftigen Theil beſtimme und ſich unterwerfe, und zwar im richtigen Verhältniß nach der geſunden Vernunft (κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον), — darin liegt die menſchliche Tauglichkeit, die menſchliche Tugend (ἡ ἀρετή). Nachdem darauf gewiſſe formale Eigenſchaften und Bedingungen der menſchlichen Tugend und der tugendhaften Handlungen erörtert und feſtgeſtellt werden, wie das bewußte und vorſätzliche Handeln (ἡ προαίρεσις) und das bleibende tugendhafte Verhalten, die Eigenſchaft des Habituellen (ἡ ἕξις), ſo wird das nur allgemein und formell ausgeſprochene Prinzip des ὀρθὸς λόγος dadurch anſchaulich gemacht und näher beſtimmt, daß jede Tugend ſich darſtelle als die rechte Mitte zwiſchen zwei Extremen. Nach dieſem Maßſtabe werden dann die vier Cardinaltugenden und die übrigen ſich daran anreihen-

den verſchiedenen Tugenden, welche der Philoſoph unterſcheidet, durchgenommen, und andere verwandte Unterſuchungen daran geknüpft, ſo zwar, daß am Ende der nikomacheiſchen Ethik der Verfaſſer wie zum fertigen Abſchluſſe des Ganzen noch einmal zur Betrachtung der im Anfange als oberſter Lebenszweck aufgeſtellten Eudämonie zurückkehrt. Da aber der größere Theil der Menſchen nicht aus eigner Kraft des freien Willens die Tugend, die doch die Grundlage der Eudämonie iſt, erfaßt und feſthält, ſondern dazu äußere Veranſtaltung und für Viele äußerer Zwang nothwendig iſt: ſo geht ſchon daraus die Nothwendigkeit des Staates und der ſtaatlichen Ordnung hervor. Nach dieſer gegebenen Ankündigung ſchließt ſich dann unmittelbar die Politik an die nikomacheiſche Ethik an und macht zuſammen mit ihr ein Werk aus.

Wie man aus dieſer kurzen Andeutung erſieht, zeigt ſich die Ethik des Ariſtoteles in ihrer Conſtruction unabhängig von einem Gottesbegriff und von Religion; ſie beruht auf einer einfachen Betrachtung der menſchlichen Natur, gleichſam nur auf der Naturgeſchichte des Menſchen. Darnach könnte man geneigt ſein, das oben angeführte Urtheil Zellers über die ariſtoteliſche Ethik, welche zugleich die allgemein angenommene Anſicht ausſpricht, unbedingt gelten zu laſſen, und man könnte darnach meinen, daß Ariſtoteles in der Moral und Politik die Religion gänzlich ignorirt und für überflüſſig oder bedeutungslos hält. Eine nähere und eindringendere Betrachtung dieſes Gegenſtandes führt jedoch auf ein anderes Reſultat, wenn man auch nur die zwei oben genannten ariſtoteliſchen Werke in den Kreis dieſer Betrachtung zieht, wie aus den zunächſt folgenden Bemerkungen erhellen wird.

Zuerſt iſt nämlich zu bemerken, daß das von dem Philoſophen aus dem allgemeinen Sprachgebrauch in ſein philoſophiſches Syſtem aufgenommene Wort zur Bezeichnung des vollkommenſten, glückſeligen Lebens unmittelbar in den Kreis religiöſer Vorſtellungen einführt. Man mag die Wörter *εὐδαίμων* und *εὐδαιμονία* lexikaliſch und etymologiſch erklären wie man will, ſo liegt darin doch immer die Anerkennung eines höheren Weſens,

ſei es eines Schutzgeiſtes oder eines Gottes, zu welchem das menſchliche Leben und das menſchliche Wohlbefinden in Beziehung ſteht. Indem alſo die Eudämonie als der Inbegriff und als das Ziel eines ſchönen und glücklichen menſchlichen Daſeins genannt wird, ſo macht die Wahl dieſer Bezeichnung einen analogen Eindruck und führt in einen verwandten Kreis von Vorſtellungen, wie wenn wir im Deutſchen etwa die Bezeichnung „gottſelig," „Gottſeligkeit" zu dem gleichen Zwecke wählten. Es iſt wahr, Ariſtoteles entwickelt die dem Worte Eudämonie zu Grunde liegende Vorſtellung nicht weiter, und gründet darauf nicht ſein Syſtem; aber er beſtreitet auch dieſe dem Worte zu Grund liegende Vorſtellung nicht, und ſie hält ihn nicht ab, gerade dieſe Bezeichnung für das Ziel und das Ideal des menſchlichen Daſeins zu wählen. So iſt alſo durch dieſen an die Spitze des Syſtems der praktiſchen Philoſophie geſtellten Begriff der Eudämonie, ſo ſehr ſich auch die folgende Entwickelung auf dem Gebiet des bloß Sittlichen und Natürlichen hält, ein gewiſſes theologiſches und religiöſes Element von dem erſten Anfang an beigemiſcht.

Dieſes eben genannte Element tritt aber ganz beſonders deutlich und hell, ja man möchte ſagen, leuchtend und ſtrahlend hervor am Schluſſe der nikomacheiſchen Ethik, da wo das wahre Weſen und die höchſte Stufe der menſchlichen Eudämonie erläutert wird und zwar in der Weiſe, daß dieſes wahre Weſen und dieſe höchſte Stufe in das geiſtige, beſchauliche Leben, in das theoretiſche Leben, wie Ariſtoteles es nennt, geſetzt wird. Der Gedankengang des Philoſophen iſt dabei folgender. „Wenn die Eudämonie eine der Tugend gemäße Thätigkeit iſt, ſo muß die beſte Thätigkeit der Art am meiſten die Eudämonie ausmachen. Dieſe beſte der Tugend gemäße Thätigkeit kann aber keine andere ſein, als die Thätigkeit des beſten Theiles von uns. Mag dieſer beſte Theil von uns, der Geiſt (νοῦς), dasjenige in uns, was von Natur in uns zu herrſchen und uns zu leiten hat, dasjenige, dem das Denken und Verſtehen des Schönen und Göttlichen inwohnt, — mag dieſer Theil das Göttliche ſelbſt ſein, oder das

Göttlichſte im Vergleich mit unſerem übrigen Weſen, ſo muß die Thätigkeit dieſes Theiles in uns gemäß der ihm zukommenden Tugend vorzugsweiſe die vollendete Eudämonie ſein. Dieſe Thätigkeit iſt aber eine theoretiſche [1]).“

„. . . Wenn aber der Geiſt etwas Göttliches iſt im Verhältniß zum Menſchen, ſo iſt denn auch ein Leben nach dem Geiſte ein göttliches Leben im Vergleich mit dem Menſchen. Der Menſch ſoll daher auch nicht Denjenigen folgen, die uns immer nur zuſprechen, der Menſch ſoll nur Menſchliches denken, der Sterbliche nur Sterbliches. Vielmehr ſoll der Menſch ſo viel als möglich ſich dem Unſterblichen zuwenden und Alles thun, um nach dem Theile in ihm zu leben, welcher das Beſte an ihm iſt. Wenn dieſes auch der Maſſe nach als klein erſcheint, ſo geht es doch an innerem Vermögen und Werth allem Anderen vor, und das iſt das eigentliche Selbſt eines Jeden [2]).“ . . . „Daß aber die vollkommene Glückſeligkeit eine beſchauliche Thätigkeit ſei, möchte auch aus Folgem erhellen. Wir halten doch Götter für vorzugsweiſe ſelige und glückſelige Weſen. Was für eine praktiſche tugendhafte Thätigkeit aber, was für tugendhafte Handlungen ſollen wir ihnen beilegen? . . . Wenn wir alle Tugenden, die in praktiſcher Thätigkeit beſtehen, durchnehmen (wie Gerechtigkeit, Tapferkeit, Mäßigkeit), ſo werden alle ſolche Handlungen uns in Vergleich mit den göttlichen Weſen klein und ihrer unwürdig erſcheinen. Dennoch aber glauben wir Alle, daß die Götter leben und daß daher auch Thätigkeit ihnen zukomme: wir können ſie uns doch nicht ſchlafend wie Endymion denken. Wenn man nun einem lebenden Weſen das Handeln abſprechen muß und noch mehr das Verfertigen von Etwas (τὸ ποιεῖν), was bleibt dann noch Anderes übrig als die beſchauliche Thätigkeit (θεωρία)? Die Thätigkeit Gottes (ἡ τοῦ θεοῦ ἐνέργεια), die durch Seligkeit ſich auszeichnet, iſt alſo eine beſchauliche, und von den menſchlichen Thätigkeiten iſt demnach diejenige, welche

1) Eth. Nic. X, 7 p. 1177. a. 12.

2) Eth. Nic. l. c. p. 1177. b. 30.

mit dieſer göttlichen am meiſten verwandt iſt, die der Glückſeligkeit am meiſten theilhaftige. Beweis davon iſt auch dieſes, weil die anderen lebenden Weſen, welche einer ſolchen Thätigkeit unfähig ſind, zugleich keinen Theil an der Eudämonie nehmen können. Für die Götter iſt das Leben ganz und durchaus ein ſeliges Leben; für die Menſchen aber nur in ſofern, als bei ihnen eine Aehnlichkeit mit einer ſolchen göttlichen Thätigkeit vorhanden iſt [1])."

Aus dieſen Stellen geht hervor, daß Ariſtoteles den vollkommenſten ſittlichen Zuſtand des Menſchen und die Vollendung der Eudämonie in die Aehnlichkeit mit dem göttlichen Weſen und dem göttlichen Leben ſetzt, und zwar ſo wie dieſes letztere der allgemeinen, beſſeren Vorſtellung erſcheint. Damit aber, ſcheint uns, iſt doch eine ſehr nahe, ja innige Beziehung zwiſchen der Moral und Religion in der nikomacheiſchen Ethik hergeſtellt.

Sehen wir nun weiter, in welchem Verhältniſſe die Fortſetzung der nikomacheiſchen Ethik, die Politik, zur Religion und zu den religiöſen Ideen ſteht.

Bekanntlich handelt Ariſtoteles in ſeinem Werke über Politik nicht bloß von der Entſtehung, dem Zwecke, den Einrichtungen des Staates und von den verſchiedenen Hauptgattungen der Staatsverfaſſungen, ſondern er ſtellt in den zwei letzten Büchern (VII und VIII nach der älteren und gewöhnlichen Eintheilung) auch das Ideal eines Staates auf, einen „beſten Staat," d. h. eine ſolche Form des Staates, wo Alles auf die Erreichung des höchſten und letzten Zweckes des menſchlichen Lebens eingerichtet und berechnet iſt, nämlich auf die Glückſeligkeit durch Tugend, auf die Eudämonie. Er findet dieſes Ideal realiſirbar, ſowohl in der Ariſtokratie als in dem Königthum; er handelt hier alſo weniger von der Form der Verfaſſung als von den Bedingungen und den Mitteln, welche innerhalb der genannten zwei Verfaſſungen zur Beförderung und Erreichung der Eudämonie dienen, wozu vor Allem die Erziehung der Jugend gehört. Nachdem

1) Eth. Nic. p. 1178. b. 7.

Ariſtoteles einen Theil dieſes zuletzt genannten von ihm ſehr weit angelegten Themas behandelt hat, bricht das Werk im achten Buche unvollendet ab, ſei es, daß der Reſt verloren ging, ſei es, daß Ariſtoteles nicht dazu kam, es zu vollenden. In dieſem verlorenen oder nicht vollendeten Theile muß Veranlaſſung zu manchen Ausführungen gegeben geweſen ſein, welche das Verhältniß der ariſtoteliſchen Philoſophie, ſowie auch ſeines Muſterſtaates zur Religion berührten. Aber auch jetzt geht dieſes Verhältniß aus dem erhaltenen Theile des Werkes im Ganzen und Großen ganz deutlich und unzweifelhaft hervor.

Das Hauptreſultat der darauf gerichteten Unterſuchung wird von Zeller (Philoſ. der Griechen, II. 2. S. 630) ganz richtig mit folgenden kurzen Worten angegeben: „Ariſtoteles ſetzt für ſeinen Staat — eben jenen Muſterſtaat — die beſtehende Religion voraus.“

Dieſe paar Worte enthalten nicht bloß die Wahrheit, ſondern haben einen ſehr wichtigen, weitreichenden Inhalt. Der größte griechiſche Philoſoph kann ſich alſo einen Idealſtaat, einen Muſterſtaat getrennt von einer poſitiven Religion gar nicht denken; und als dieſe poſitive Religion nimmt er, wie natürlich, die Religion ſeines Volkes an. Es iſt alſo, wie wenn ein heutiger Philoſoph oder Politiker ſeinem Staatsideal die poſitive chriſtliche Religion nach einer ihrer Confeſſionen zur Vorausſetzung nähme.

Daraus ergeben ſich aber unmittelbar dieſe Folgerungen, welche freilich mit unſeren landläufigen Vorſtellungen vom modernen Staat in directem Widerſpruche ſtehen. Ariſtoteles erkennt alſo keinen religionsloſen Staat an. Ferner: eben ſo wenig erkennt er an eine Trennung von Staat und Kirche. Der Staat und die Volksreligion ſind in ſeinem Muſterſtaate auf das Innigſte mit einander verbunden. Noch viel weniger ſteht nach dieſer Anſchauungsweiſe und nach dieſem Syſteme des Philoſophen irgend einer Staatsbehörde als ſolcher oder der Staatsgewalt die Befugniß zu, für ſich prinzipiell in dem Glauben, den

Einrichtungen und Gebräuchen der bestehenden Religion Etwas zu ändern.

Ein charakteristischer Zug zum Beweis, wie conservativ der Philosoph alten Religionsgebräuchen gegenüber war und wie wenig Spielraum er dabei der Staatspolizei einräumte, ist folgender: Aristoteles dringt an einer Stelle seiner Politik sehr darauf, daß bei Erziehung der Jugend und in dem Verkehr des Lebens überhaupt alle obscönen unanständigen Reden und bildlichen Darstellungen entfernt bleiben und durch Strafen unterdrückt werden sollen. Dabei läßt er aber für die Personen reiferen Alters ausdrücklich die Ausnahme zu, daß die althergebrachten, bis zur Unanständigkeit freien Scherze und Spöttereien an manchen Festen und bei manchen Festgebräuchen (man denke z. B. an den Gephyrismus bei der eleusinischen Procession) durch dieses Verbot nicht sollen betroffen werden [1]).

Wir haben nun aber zunächst einige andere Hauptstellen aus der aristotelischen Politik vorzuführen, zum Beweis, daß zu dem Musterstaate des Philosophen das Bestehen einer positiven Religion und zwar der griechischen Volksreligion als Voraussetzung und als eine der Grundbedingungen gehört. So sagt er also, über die Grundbestandtheile eines jeden Staates und also auch seines Musterstaates Folgendes: „Man muß untersuchen wie viel Stücke es sind, ohne welche ein Staat nicht bestehen kann; denn darin werden doch die Theile des Staates, wie wir sie nennen, bestehen. Zu diesem Zwecke muß man die Zahl der im Staate nothwendigen Arten von Verrichtungen (ἔργα Werken, Functionen) ermitteln; daraus wird das Gesuchte sich klar ergeben. Zuerst muß Nahrung vorhanden sein, dann muß es geben Gewerbe und Künste (denn das Leben bedarf vielerlei Hilfsmittel und Werkzeuge); drittens Waffenmacht (denn die in der Staatsgemeinschaft Lebenden haben die bewaffnete Macht nöthig im Innern zur Aufrechthaltung der Staatsgewalt gegen die Ungehorsamen, und nach Außen gegen die, welche dem Staate Unrecht

1) Arist. Polit. VII, 17. p. 1336. b. 16.

zufügen); ferner die gehörigen Geldmittel, ſowohl zu den übrigen Staatsbedürfniſſen als zum Kriegführen; fünftens und was eigentlich das Erſte iſt, die Sorge in Beziehung auf das Göttliche, was wir Prieſterthum nennen (πέμπτον δὲ καὶ πρῶτον, τὴν περὶ τὸ θεῖον ἐπιμέλειαν, ἣν καλοῦσιν ἱερατείαν); ſechſtens, und was das Nöthigſte iſt, richterliche Entſcheidung über Intereſſen und Rechte im gegenſeitigen Verkehr der Menſchen [1])."

Man ſieht alſo von den ſechs Hauptverrichtungen, ohne welche das Staatsleben nicht beſtehen kann (Ackerbau, Induſtrie, Kriegsweſen, Finanz, Cultus, Juſtiz) erklärt der Philoſoph den Cultus und die denſelben beſorgende Prieſterſchaft, die Hierateia, für die dem Weſen und dem Range nach erſte. Ueber die Conſtituirung und Einrichtung dieſer Prieſterſchaft ſpricht er ſich alſo aus, wobei im Voraus zu bemerken iſt, daß der Philoſoph den Ackerbauern und niederen Handwerkern nicht das volle Bürgerrecht in ſeinem Muſterſtaate einräumt, ſondern eine politiſch-untergeordnete Stellung: „weder einen Bauer noch einen Handwerker (einen Banauſos) ſoll man als Prieſter aufſtellen; denn es ziemt ſich, daß die Gottesverehrung von den Vollbürgern beſorgt werde. Da nun die Geſammtzahl der Vollbürger in zwei Hälften zerfällt, nämlich den bewaffneten und den berathenden, und da es ferner paßt, daß die, welche dem Alter nach, in dieſen beiden Theilen ausgedient haben, der Pflege des Gottesdienſtes und der Ruhe ſich widmen, ſo ſollte man dieſer genannten Altersclaſſe aus den beiden Theilen der Bürgerſchaft die prieſterlichen Verrichtungen übertragen [2])."

Nicht minder gibt Ariſtoteles an, in welchem Theile der Stadt (denn ſein Muſterſtaat iſt als eine griechiſche Stadtgemeinde mit einem dazu gehörigen nicht ſehr ausgedehnten Gebiet zu denken), und wie gelegen die dem Cultus gewidmeten Gebäude zu errich-

1) Polit. VII, 8. p. 1328. b. 2.
2) Polit. VII, 9. p. 1329. a. 26.

ten seien [1]). Endlich stattet er, wie wir sagen würden, die Kirche mit einer Dotation in Grund und Boden aus, zum Unterhalte der Priesterschaft und für die Bedürfnisse des Cultus, und zwar auf eine sehr liberale Weise. „Der Aufwand," sagt er, „für die Götter ist etwas dem ganzen Staate Gemeinsames. Dazu ist es nöthig, den ganzen Grund und Boden in zwei Theile zu theilen, wovon der eine Theil gemeinsames Staatsgut sein soll und der andere den Einzelnen als Privatbesitz zuzutheilen ist. Von diesen beiden Theilen ist ein jeder wiederum in zwei Theile zu theilen (ἀναγκαῖον . . . καὶ τούτων ἑκατέραν διηρῆσθαι δίχα πάλιν); und zwar ist von dem gemeinsamen Staatsgut der eine Theil (τὸ μὲν ἕτερον μέρος) für den Cultus, der andere Theil (τὸ δὲ ἕτερον) für den Aufwand der Syssitien (des gemeinsamen Bürgertisches) zu verwenden. Von dem den Einzelnen zugewiesenen Grundbesitz ist der eine Theil an den Grenzen des Staatsgebietes zu bestimmen, der andere Theil in der Nähe der Stadt, so zwar, daß jeder Einzelne von diesen beiden Theilen je ein Loos zugewiesen erhalte [2])." Man denke also von dem ganzen Grund und Boden des Staates soll der vierte Theil zur Dotation des Cultus verwendet werden, in die todte Hand kommen. Was werden unsere heutigen Staatswirthschafter dazu sagen? Diese Theilung kommt aber wirklich bei Aristoteles nach diesem Maßstabe vor, wie man aus der oben wörtlich übersetzten Stelle ersieht. Zeller (a. a. O. S. 631. Anm.) bestreitet zwar diese von Zell gegebene Erklärung mit der Einwendung, Aristoteles sage zwar, daß das Grundeigenthum in zwei Theile, Privat- und Gemeingut, getheilt werden soll, und letzteres ebenso wieder in zwei Theile, aber er sage nicht, daß diese Theile gleich groß sein sollen. Wenn aber Jemand einfach und ohne weiteren Beisatz von einem Theilen in zwei Theile spricht, so wird man insgemein

1) Polit. VII, 12. p. 1331. a. 24.
2) Polit. VII, 11. p. 1330. a. 9.

darunter ein Halbieren verſtehen [1]). Sei dem aber wie es wolle, die Cultusbedürfniſſe will Ariſtoteles im Staate durch Grundbeſitz geſichert haben.

Man ſieht aus dem bisher Geſagten, daß die praktiſche Philoſophie (Moral und Politik) des Ariſtoteles durchaus nicht ohne Beziehung zur Religion iſt, ja mit derſelben mehr Berührungen hat, als gewöhnlich in den Darſtellungen dieſes philoſophiſchen Syſtemes bemerkt wird. Dieſes Reſultat ergibt ſich, wenn man auch nur, wie wir bisher gethan haben, die beiden Werke des Philoſophen, die nikomacheiſche Ethik und die Politik, in Betracht zieht. Dehnt man den Kreis der Betrachtung weiter aus, auch auf andere Werke, die wir unter dem Namen des Ariſtoteles übrig haben, ſo tritt die Verbindung ſeiner praktiſchen Philoſophie mit religiöſen Anſchauungen und Gedanken noch um ſo mehr hervor. Dieſes wollen wir durch die zunächſt folgenden Bemerkungen beweiſen.

Bekanntlich hat man unter den dem Ariſtoteles zugeſchriebenen Werken außer der nikomacheiſchen Ethika noch zwei andere Darſtellungen der Moral, nämlich die Eudemeiſchen Ethika und die großen Ethika. Nach den neueſten Unterſuchungen Leonhard Spengels ſoll das erſtere dieſer beiden Werke von Eudemus von Rhodus herrühren und das andere von irgend einem peripatetiſchen Philoſophen nach Ariſtoteles. In den Grundbegriffen ſtimmen beide im Weſentlichen mit den nikomacheiſchen Ethika überein. Sei dem, wie ihm wolle, beide Werke gehören, ſollten ſie auch nicht von Ariſtoteles ſelbſt ſein, dem Kreiſe der ariſtoteliſchen Schule an.

In dem erſteren dieſer beiden Werke, in der Eudemeiſchen Ethika, kommen nun ſehr bemerkenswerthe religiöſe und theologiſche Gedanken in Verbindung mit der moraliſchen Doctrin vor. So wird gleich im Anfange bei der Unterſuchung über das We-

1) Es ließe ſich für unſere Stelle dieſes auch aus ſprachlichen Gründen, nach dem Gebrauche des von Ariſtoteles angewendeten Ausdruckes δίχα διαιρεῖσθαι nachweiſen.

sen der Eudämonie darauf hingewiesen, daß nach dem Sinne und Gebrauch dieses Wortes die Eudämonie nur Menschen und höheren, über dem Menschen stehenden Wesen zukommen könne; nur solchen Wesen aber, „welche in ihrer Natur Theil an dem Göttlichen haben [1])." An einer anderen Stelle wird der Gedanke ausgeführt, daß der Mensch zuweilen zu Entschlüssen und Ueberlegungen komme, deren Grund nicht aus der subjectiven Einsicht und aus dem subjectiven Willen des Individuums sich erklären lasse. Dabei sagt der Verfasser: „Die Aufgabe ist hier, welches ist der Grund und Anfang (ἡ ἀρχή) einer solchen Bewegung in der Seele? Offenbar ist dies Gott, wie überhaupt in dem Ganzen, so in jenem Einzelnen. Das Göttliche in uns ist es ja, welches gewissermaßen Alles bewegt. Der Grund des reflectirenden Gedankens (λόγος) ist nicht wieder ein reflectirender Gedanke, sondern etwas Höheres, Besseres. Was ist nun besser als das Wissen Anderes denn Gott [2])?"

Am Schlusse des ganzen Werkes, nach Durchnahme der einzelnen vier Cardinaltugenden und der übrigen an dieselben angereihten Tugenden, wird von dem Inbegriff aller dieser Tugenden, von der Gesammttugend gehandelt, welche die Griechen mit einem volksthümlichen Begriff und Wort als „Kalokagathie" (Schön- und Gutsein) bekanntlich bezeichneten. Namentlich wird nach einem leitenden Prinzip, nach einem sicheren Maßstab für dieselbe und für das praktische Leben überhaupt gesucht, da der auch in der nikomacheischen Ethik aufgestellte Begriff (ὅρος) „der richtigen Vernunft" (ὀρθὸς λόγος) und des vernunftgemäßen Handelns zwar ganz wahr, aber als Prinzip des Handelns doch nicht deutlich und ausreichend sei. Welches Prinzip, welcher Begriff wird nun dafür gefunden und aufgestellt? Kein anderer als dieser: „Gott dienen und erkennen." Man glaubt fast ein Handbuch der christlichen Moral vor sich zu haben; aber gerade so lautet der Ausdruck. Hier ist die betreffende Stelle:

1) Eth. Eudem. I, 7. p. 1217. a. 25.

2) Eth. Eudem. p. 1248. a. 25.

„Derjenige Wille (Vorſatz, προαίρεσις) und derjenige Beſitz der natürlichen Güter iſt der beſte, welcher am meiſten die Betrachtung Gottes (das Schauen Gottes τὴν θεοῦ θεωρίαν) befördert, und dieſer Begriff (ὅρος Definition) für das tugendhafte Leben iſt der beſte. Derjenige Wille und Beſitz aber, welcher (außerhalb der richtigen Mitte) durch das Zuviel oder Zuwenig uns hindert Gott zu dienen und zu betrachten (τὸν θεὸν θεραπεύειν καὶ θεωρεῖν), muß als ſchlecht gelten [1]."

Mögen dieſe zuletzt angeführten Worte von Ariſtoteles ſelbſt oder von ſeinem Zuhörer Eudemus ſein, ſo haben wir jedenfalls eine charakteriſtiſche Aeußerung des erſteren übrig aus einem Briefe an den berühmten macedoniſchen Staatsmann und Feldherrn Antipater, einen vertrauten Freund, woraus hervorgeht, welchen Werth er auf die Betrachtung und Kenntniß des göttlichen Weſens legte. Plutarch hat uns dieſe Stelle erhalten: „Alexander hat nicht allein das Recht von ſich eine hohe Meinung zu haben, darum weil er über viele Menſchen herrſcht; nicht weniger dürfen dieſes Diejenigen, welche über die Götter die richtige Vorſtellung haben. Die, welche aus dieſem Grunde ſich deſſen rühmen, was ihnen eigen iſt, bekümmern ſich nicht darum, was noch ſonſt ihre Nebenmenſchen beſitzen [2]."

Außerdem fehlt es aber in demſelben Werke der Eudemeiſchen Ethik auch nicht an manchen anderen Stellen, wo religiöſe Anſchauungen und Gefühle mit der ethiſch-philoſophiſchen Betrachtungsweiſe ſich verbinden. Wie Ariſtoteles in der nikomacheiſchen Ethik einmal ſagt: „Hinſichtlich der Ehre, welche man den Göttern und den Eltern zu erzeigen ſchuldig iſt, kann man niemals das gebührende

1) Eth. Eudem. VIII, 15. p. 1249. b. 16. Der neueſte Herausgeber dieſes Werkes, Fritzſche, macht zu dieſer Stelle die richtige Bemerkung: Differt haec Eudemi sententia a placitis Aristotelis non tam se ipsa quam gradu. Der Schluß der nikomacheiſchen Ethik und das dort über den Vorzug des beſchaulichen Lebens und über das göttliche Weſen Geſagte ſtimmt der Hauptſache nach mit dieſem Schluſſe der Eudemeiſchen Ethik überein.

2) Plutarch. De tranquillitate animi. c. XIII. Moral. T. III. p. 278. Ed. Tauchnitz.

Maß erreichen; wer nach seinem besten Vermögen leistet, was er kann, erhält daher schon Anerkennung [1])"; so wird in der eudemischen Ethik einmal gesagt: „Zwischen dem Vater und seinem Sohn ist dasselbe Verhältniß, wie zwischen Gott und den Menschen [2])."

Diese Stellen erinnern an eine Stelle in den aristotelischen Topika. Wo der Philosoph dort von paradoxen Streitsätzen handelt, sagt er unter Anderem: es gebe solche Sätze von der Art, daß man sich auf ein Disputiren darüber gar nicht einzulassen, sondern sie einfach zu verwerfen habe. So z. B. wenn Einer die Frage stelle: ob die Götter zu verehren seien, oder: ob die Eltern zu lieben seien. Wer so etwas in Frage stelle, verdiene eher eine Züchtigung, als daß man mit ihm disputire [3]).

Wenn in dem ethischen Systeme des Aristoteles die Frömmigkeit oder Religiosität nicht besonders behandelt und als sittliche Forderung geltend gemacht wird, so kann man daher dasselbe sagen, was Zeller, wie wir oben bemerkt haben, von der griechischen Volksreligion in Bezug auf die aristotelische Politik sagt, nämlich, daß sie in der aristotelischen Ethik vorausgesetzt werde. Doch wird in einer kurzen Uebersicht der Tugenden und Untugenden, welche sich unter den aristotelischen Schriften vorfindet, aber von zweifelhafter Echtheit ist, die Frömmigkeit (ἐυσέβεια) als ein Theil der Gerechtigkeit angenommen und das entgegengesetzte Laster (ἀσέβεια) ausdrücklich als ein Theil der Ungerechtigkeit (ἀδικία) aufgeführt, an folgender Stelle: „Die Ungerechtigkeit begreift drei Arten (εἴδη), nämlich: die Gottlosigkeit, die Aneignung fremden Gutes und die Mißhandlung Anderer (die Asebie, die Pleonexie und die Hybris). Die Gottlosigkeit (Impietät) besteht in dem ungerechten Verhalten gegen die Götter, und Dämonen' oder auch gegen die Abgeschiedenen, ferner gegen die Eltern und das Vaterland [4])".

1) Eth. Nic. VIII, 16.

2) Eth. Eud. VII, 10. p. 1242. a. 32.

3) Arist. Top. I, 11. p. 105. a. 5.

4) περὶ ἀρετῶν. c. 7. p. 1251. a. 30.

Zu allem bisher Gesagten, was dazu bestimmt war die religiösen Elemente in dem System der praktischen Philosophie des Aristoteles nachzuweisen, kommt nun noch Folgendes: Wir haben in dem ersten Abschnitte dieser Abhandlung in der Kürze von der Theologie und Kosmologie des aristotelischen Systemes gehandelt, da diese Theile der theoretischen Philosophie nothwendig von Einfluß auf die praktische Philosophie sein müssen. In noch näherer Beziehung mit letzterer steht aber die aristotelische Psychologie. Auch hierüber sind nach dem Zwecke unserer hier gestellten Aufgabe über das Verhältniß der aristotelischen Philosophie zur Religion, einige Andeutungen hier beizufügen.

Nach Aristoteles ist bekanntlich die Seele nicht bloß Prinzip des Vorstellens, sondern des gesammten organischen Lebens überhaupt. Er unterscheidet dreierlei Formen der Beseelnng, dreierlei Seelen: die ernährende Seele, das Prinzip der Ernährung und Fortpflanzung (Pflanzenseele); die empfindende (oder wahrnehmende) Seele, das Prinzip der sinnlichen Wahrnehmung und Empfindung, zugleich der Begehrung und Bewegung (Thierseele); die denkende Seele (die menschliche Seele). Keine höhere Stufe der drei Formen der Beseelung kommt vor ohne in Verbindung mit der jedesmal vorausgehenden niederen Stufe. In dem Menschen sind alle diese drei Seelen zu einer Einheit verbunden.

Die dritte Form der Seele, welche unter den irdischen Wesen nur allein dem Menschen zukommt und seinen unterscheidenden Charakter ausmacht, das ist der Geist (νοῦς). Durch den Geist hat der Mensch allein unter allen uns bekannten Wesen Theil an dem Göttlichen oder doch am meisten unter allen Wesen. Der Geist ist nicht an den Körper gebunden; er hat kein körperliches Organ, wie die Sinne. Er entsteht auch nicht aus und mit dem Leiblichen, er gehört einem anderen Gebiete an, aus dem er in die Leiblichkeit übergegangen ist: er ist und zwar er, der Geist allein, ist in dem Menschen das Göttliche. Denn also drückt sich der Philosoph aus nach einem längeren Raisonnement, welches er auf die Vergleichung der denkenden Seele mit der empfin-

denden und ernährenden Seele gründet: „Somit bleibt nichts Anderes übrig, als daß der Geist allein von Außen her (θύραθεν) dem Menschen zu Theil werde und allein göttlich sei; denn mit seiner Thätigkeit hat keine leibliche Thätigkeit Gemeinschaft [1].“ Gleichwie aber der Geist nicht durch die leibliche Zeugung nach Art der übrigen Theile der Seele entsteht, ebenso wird er auch von dem Untergange des Leibes nicht berührt. Der Geist des Menschen ist unsterblich, und nur dieser höchste und oberste Theil der menschlichen Seele, der thätige Geist (νοῦς πρακτικὸς) zum Unterschied von dem leidenden (νοῦς παθητικὸς) ist unsterblich. Diese Unsterblichkeit ist eine persönliche Fortdauer. Aristoteles glaubt und nimmt an eine persönliche Unsterblichkeit [2].

Daß dieses letztere die Ansicht und Ueberzeugung des Philosophen war, geht aus folgenden Beweisen und Anzeichen klar hervor. Erstens weiß man, daß diese Unsterblichkeitslehre in dem angegebenen Sinne und im nächsten Anschluß an die platonische Lehre den Inhalt eines seiner Dialoge, des „Eudemus“ ausmachte. Zwar ist dieser Dialog leider verloren gegangen, aber es haben sich daraus so viele Bruchstücke erhalten, daß darüber kein Zweifel sein kann [3]. Wenn Zeller (S. 464) sagt: „Mit der selbstständigen Ausbildung seines Systems mußte ihm (dem Aristoteles) Vieles zweifelhaft werden,“ so wollen wir die-

1) De generat. animal. II, 3. p. 736. a. 31. Vgl. De anim. I. 4. II, 2.

2) Die Stellen aus Aristoteles bei Zeller a. a. O. S. 439. 463. und Schrader: die Unsterblichkeitslehre des Aristoteles, in Jahn's Jahrbüchern der Philologie. Bd. 81 u. 82. (1860.) S. 89—104. Ganz besonders ist aber über die Unsterblichkeitslehre des Aristoteles zu vergleichen Schelling Sämmtliche Werke. Zweite Abtheilung. Bd. 1. S. 478 ff.

3) Das größte Fragment daraus ist die treffliche Stelle bei Plutarch Consolat. ad. Apollon. c. 27. übersetzt in Zell's Ferienschriften. Neue Folge I. 356. Der Text kritisch bearbeitet nebst Uebersetzung von Bernays im Rhein. Museum. XVI. 236 ff. Die übrigen Bruchstücke sind zusammengestellt von Zeller a. a. O. S. 463. Anm. 1.

ſes dahingeſtellt ſein laſſen. Jedenfalls aber nahm er in ſeinen ſpäteren und größeren Werken dieſe ſeine Unſterblichkeitslehre nicht zurück, wenn er ſich auch hie und da nach der Natur dieſes Gegenſtandes, nach ſeiner beſcheidenen Weiſe zu philoſophiren und nach den attiſchen Redeformen, welche den ſcharfen Ton abſoluter Behauptungen überhaupt gern vermieden, ſich zweifelnd auszudrücken ſcheint. Dieſes gilt namentlich von einer Hauptſtelle über dieſen Punkt, von dem 11. Cap. des 1. B. der nikom. Ethik. Wenn man dieſe ganze Stelle im Zuſammenhange lieſt, ſo kann man nicht zweifeln, daß Ariſtoteles ſich dort auf den Standpunkt der auch im allgemeinen Volksglauben liegenden Annahme der perſönlichen Unſterblichkeit ſetzt [1]). Weiter kommt hier in Betracht der mehrmal wiederholte Ausſpruch des Philoſophen: der Nus, der Geiſt ſei die eigentliche Perſönlichkeit des Menſchen, „der Geiſt ſei Jeder [2])." Wenn nun der Geiſt die eigentliche Perſon eines Jeden iſt, gerade dieſer Geiſt aber allein den unſterblichen Theil des Menſchen ausmacht, ſo folgt daraus gewiß die perſönliche Unſterblichkeit.

Große Schwierigkeiten bleiben bei dieſer ariſtoteliſchen Lehre immerhin übrig. Auf die Frage: wenn der Nus von Außen kommt, woher kommt er denn? hat Ariſtoteles keine Antwort. Dennoch beſteht er mit bewunderungswerther Entſchloſſenheit auf dem Daß, darauf daß der thätige Nus ein Neues ſei und mit dem Vorhergehenden durch keine Nothwendigkeit zuſammenhänge [3])." Ferner: „der reine thätige Geiſt, welcher nach dieſer Lehre allein übrig bleiben ſoll, beſteht nach Ariſtoteles eigener Darſtellung im reinen Denken, losgelöſt nicht bloß von der ſinnlichen Wahrnehmung, ſondern auch von den Gefühlen, von der Einbildungskraft, von der Erinnerung. Wie ſoll man ſich die

---

1) Der Sinn, in dem Zeller S. 466. Anm. 2. die Stelle p. 1101. b. 1. auffaßt, ſcheint uns zu künſtlich, um nicht zu ſagen gezwungen.

2) Eth. Nic. IX, 8. p. 1168. b. 35. X, 7. p. 1178. a. 2.

3) So Schelling, Sämmtliche Werke. Zweite Abtheilung. 1. Bd. S. 458.

Fortdauer dieſer rein geiſtigen Monade als eine individuelle denken? Und wenn dieſer rein thätige und allein unſterbliche Nus im Menſchen göttlicher Art und göttlicher Abkunft iſt, wie hat man ſich das Verhältniß der einzelnen Menſchen-Geiſter zu dem göttlichen Geiſt zu denken? Dieſe und andere hier auftauchenden Fragen ſind allerdings in der ariſtoteliſchen Philoſophie nicht gelöſt, ja werden zum Theil gar nicht aufgeworfen. Ebenſo kann man ſagen, wird die Unſterblichkeit des menſchlichen Geiſtes von Ariſtoteles zwar angenommen, doch nicht bewieſen [1]." Aber welche Philoſophie in der Welt hat bis jetzt jene Fragen vollſtändig gelöſt, dieſe Beweiſe vollſtändig gegeben?

Ueber das Schickſal der Seelen nach dem Tode je nach ihrem ſittlichen Verhalten während des irdiſchen Lebens wird Ariſtoteles wohl in ſeinem Dialog Eudemus in platoniſcher Weiſe gehandelt haben. In ſeinen noch übrigen wiſſenſchaftlichen Werken über Ethik kommen darüber keine Andeutungen vor. Das jedoch ſagt er, daß derjenige, der nach dem Geiſte und alſo tugendhaft lebt, von Gott am meiſten geliebt wird und gute Folgen davon zu erwarten hat. Hier folgt dieſe ſchöne Stelle: „Derjenige, welcher nach dem Geiſte wirkt und dem Geiſte dient und in dieſer Beziehung in der beſten Verfaſſung iſt, ſcheint der gottgeliebteſte (θεοφιλέστατος) zu ſein. Wenn irgend eine Sorgfalt von Seiten der Götter den menſchlichen Dingen zugewendet wird, wie es zu ſein ſcheint, dann dürfte auch als die vernünftige Folge davon angenommen werden, daß die Götter an dem, was das Beſte und am meiſten mit ihnen verwandt iſt (das iſt aber der Geiſt) ſich erfreuen, und daß ſie Denjenigen, welche dieſes Beſte, den Geiſt, am meiſten lieben und ehren auch dagegen wieder Gutes erweiſen, als Solchen, die für das ſorgen, was den Göttern lieb iſt und die recht und ſchön handeln [2]."

1) Dieſe und andere Schwierigkeiten und Widerſprüche der ariſtoteliſchen Unſterblichkeitslehre zeigen Brandis Ariſtoteles S. 1179, Zeller S. 464, Strümpell, Geſchichte der griechiſchen Philoſophie. I. Bd. 337 ff. 382 ff.

2) Eth. Nic. X, 9. p. 1179. a. 22.

Jedenfalls aber stehen die anthropologischen und psychologischen Lehren des Philosophen, namentlich was er über das Wesen des Geistes sagt, im Einklang mit dem, was er am Schlusse der nikomachelschen Ethik über die Eudämonie sagt. Wie er hier die vollendete Tugend und die höchste menschliche Vollkommenheit in das reine Denken und Schauen, dadurch aber in die Aehnlichkeit mit der Gottheit setzt, so stellt er dort den menschlichen Geist in seinem wahren Wesen als mit dem göttlichen Geiste verwandt und von allem Irdischen und Leiblichen seinem letzten Grunde nach verschieden dar.

Das ungefähr sind die religiösen Elemente und Anklänge, welche in der praktischen Philosophie des Aristoteles sich wahrnehmen lassen. Uns scheinen sie nicht von geringer Bedeutung zu sein. Wenn daher Zeller sagt (S. 629), daß Aristoteles „seine Ethik ausschließlich auf die sittlichen Beweggründe als solche stützt, ohne die religiösen mit zu Hilfe zu nehmen," so wird man nach der bisher ausgeführten Darstellung ermessen können, ob diese behauptete, unbedingte Ausschließlichkeit in der Wahrheit gegründet ist.

III.

Wir wenden uns nun zu dem dritten Theile unserer Aufgabe, zur Betrachtung des Verhältnisses, in welchem Aristoteles zu der griechischen Volksreligion steht. Wir werden uns hierüber ganz kurz fassen, um nicht zu wiederholen, was von uns anderswo schon ausgeführt worden ist. Wir verweisen auf die oben im Eingange dieser Abhandlung angeführte Arbeit über diesen Gegenstand. Hier sollen nur die Resultate derselben mitgetheilt werden.

Was nun zuerst das persönliche Verhalten des Aristoteles im Leben, der griechischen Volksreligion gegenüber, betrifft, so kommen in seinem Testamente, welches sich erhalten hat, einige charakteristische Züge vor, welche darauf hindeuten, daß er sich an die Vorstellungen und Gebräuche der Volksreligion anschloß, und nicht als aufgeklärter Philosoph auf dieselbe vornehm und

gleichgiltig herabſah. Er verordnete in ſeinem letzten Willen, daß man vier Götterbilder, welche er durch ein Gelübde im Falle der Geneſung eines Familienmitgliedes verſprochen hatte, zur Erfüllung dieſes Gelübdes in einem Tempel ſeiner Vaterſtadt Stagira aufſtellen ſollte. Desgleichen ordnete er an, daß ein anderes heiliges Bild als Weihgeſchenk von ihm an einem anderen Orte aufgeſtellt werden ſollte [1]). Eben ſo weiß man, daß er die bei den Griechen üblichen Todtenopfer auf dem Grabe ſeiner Gattin regelmäßig vornahm [2]). Wer ſolcherlei thut, von dem kann man annehmen, daß er auch ſonſt an dem Cultus Theil nimmt. Zwar wurde einmal eine gerichtliche Anklage wegen Aſebie gegen ihn erhoben, ähnlich wie gegen Socrates. Obgleich man den näheren Inhalt der Klage nicht kennt, ſo deuten alle Umſtände mit ſicherer Beſtimmtheit darauf hin, daß das Ganze eine Chikane war, welche unmittelbar nach dem Tode des Kö. Alexander von der republikaniſch-liberalen Seite ausging gegen Ariſtoteles, welcher zu der ſogenannten macedoniſchen Partei gezählt wurde, auf welcher Seite übrigens Männer, wie der tugendhafte Patriot Phocion, ſtanden [3]).

Hinſichtlich der Aeußerungen des Philoſophen über die griechiſche Volksreligion, welche ſich in ſeinen noch übrigen Werken finden, ſo kommt hier zuerſt in Betracht, daß er allerdings nicht wie ſein Lehrer Plato zuweilen thut, die Form des Mythus ſelbſt wählt zur Mittheilung philoſophiſcher Belehrung: in ſo fern könnte man ſagen, daß er mit der Volksreligion, welche doch vorzugsweiſe in Mythologie beſtand, weniger ſympathiſirte, als ſein Lehrer. Dieſer Umſtand für ſich allein reicht aber nicht aus, um das Verhältniß beider Philoſophen zu einander in Beziehung auf dieſen Gegenſtand zu beſtimmen. Denn einmal haben ſich diejenigen Schriften des Ariſtoteles, welche wie die platoniſchen

1) Siehe das Teſtament des Ariſtoteles bei Diogenes. V, 1, 9.

2) Theodoret. De graec. aff. cur. VIII, 34. p. 317.

3) Siehe das Nähere darüber in Zell's Ferienſchriften a. a. O. S. 294.

in dialogiſcher Form verfaßt waren (Ariſtoteles hatte eine ziemlich große Anzahl von Dialogen geſchrieben) nicht erhalten; gerade dieſe ſchriftſtelleriſche Gattung läßt wie anderen Schmuck poetiſcher Darſtellung, ſo auch die Einkleidung eines abſtrakten Satzes in einen Mythus mehr zu als die Form der Abhandlung, welche Ariſtoteles für ſeine Hauptwerke wählte und welche in ſeinen Schriften jetzt allein vorkommt. Dagegen könnte man für Ariſtoteles als Zeichen ſeines Conſervatismus in Sachen der Volksreligion und ſeiner Anhänglichkeit an dieſelbe anführen, daß von reformatoriſchen Gedanken, welche in Beziehung auf dieſes Gebiet bei Plato vorkommen, bei Ariſtoteles ſich keine Spur findet, daß er vielmehr in ſeinem Muſterſtaate, wie wir oben ſahen, die griechiſche Volksreligion, ohne alle Reform ſo wie ſie iſt, aufnimmt und daß er dabei dem beſtehenden althergebrachten Cultus auch Solches geſtattet, was er an ſich mißbilligt.

Doch gehen wir von dieſen allgemeinen Betrachtungen zu der Ausmittelung der ſicheren Reſultate über, welche ſich aus einer Zuſammenfaſſung der Stellen in Ariſtoteles Schriften ergibt, wo er von der griechiſchen Volksreligion im Ganzen oder von einzelnen Glaubensſätzen, mythologiſchen Sagen und Cultusgebräuchen derſelben ſpricht.

Im Allgemeinen iſt zunächſt zu bemerken, daß Ariſtoteles der Volksreligion eine große Aufmerkſamkeit zuwendete, eine viel größere als derjenige vielleicht glaubt, welcher dieſen großen univerſellen Geiſt nicht näher kennt und ſich ihn nur als eine Natur von vorherrſchend kaltem, ſcharfen Verſtand vorſtellt [1]). Außerdem daß einige (für uns verloren gegangene) Schriften von ihm angeführt werden, welche Gegenſtände aus dieſem Kreiſe behandelten, wie oben ſchon bemerkt wurde, ſo nahm Ariſtoteles häufig Gelegenheit von der Volksreligion zu ſprechen in ſeinen hiſtoriſch-antiquariſchen, naturgeſchichtlichen und philoſophiſchen

1) Auch ſogar Schelling: Sämmtl. W. II. Abth. 1. Bd. S. 256. ſcheint uns das Intereſſe des Ariſtoteles für die griechiſche Volksreligion und für Mythologie als zu gering anzunehmen.

Schriften. Was jene erſte Claſſe ſeiner Schriften betrifft, ſo ſind hier beſonders hervorzuheben ſeine „Politien," jenes große Werk, in welchem er die Geſchichte und Alterthümer von zweihundertundfünfzig griechiſchen Gemeinweſen behandelte. Wenn er darin auch vorzugsweiſe Rückſicht auf die Verfaſſung nahm, ſo war doch auch, wie man aus den Fragmenten ſieht, vielfach von mythologiſchen Localſagen und von Einrichtungen des Cultus die Rede. Ebenſo führt Ariſtoteles in ſeiner Naturgeſchichte der Thiere, manche auf die Thierwelt ſich beziehende mythologiſche Volksſagen an. In ſeinen philoſophiſchen Schriften aber fehlt es nicht an einer ziemlich bedeutenden Anzahl von Stellen, an denen er theils im Allgemeinen ſeine Anſicht über die griechiſche Volksreligion ausſpricht, theils über einzelne Punkte aus der Mythologie und dem Cultus.

Was jene allgemeinen Anſichten betrifft, ſo hebt Ariſtoteles allerdings das Ungenügende der mythologiſchen Weltanſchauung zur Erklärung philoſophiſcher Probleme, ſowie das Ungenügende des Anthropomorphismus in der Religion ausdrücklich hervor. So an einer Stelle der Metaphyſik, wo er von der Schwierigkeit des Problemes ſpricht, wie aus einem und demſelben letzten Grunde der Dinge ſo ganz Ungleichartiges, wie das Vergängliche und das Unvergängliche hervorgehen könne, kommt er darauf zu ſprechen, wie Heſiod und ähnliche Dichter und Denker ſich dieſes Problem erklärten. Dieſe nehmen, ſagt er, die Götter als die Urheber der Dinge an und laſſen alle andere Weſen von den Göttern herkommen; von den lebenden Weſen ſind ſterblich alle, welche nicht Nektar und Ambroſia koſten. Nachdem er einige logiſche Einwendung dagegen gemacht hat, bricht er ab mit den Worten: „doch diejenigen, welche nur in mythiſcher Form philoſophiren, verdienen keine ernſte Beachtung [1])."

Doch ſagt Ariſtoteles freilich auch wieder an einer anderen Stelle: „Das Gefühl des Wunderbaren, das Verwundern iſt bei den Menſchen jetzt und war urſprünglich der Anfang des

1) Metaph. II, 4. p. 1000. a. 18.

Philosophirens. Deßwegen ist der Philosoph in einer gewissen Weise auch ein Philomyth, ein Liebhaber von Mythen. Denn der Mythus besteht aus Wunderbarem [1])."

Den Anthropomorphismus in der Volksreligion führt er auf zwei Ursachen zurück. Die eine derselben ist der reflexionslose, sich von selbst ergebende Zug, dem die Menschen folgen, vermöge dessen sie sich die Götter mehr oder minder menschenähnlich denken. Wo Aristoteles von dem Königthum als der ältesten Staatsform spricht, fügt er bei: „Deßwegen sagen auch Alle, daß die Götter selbst unter sich eine königliche Herrschaft haben, weil nämlich die Menschen die Gestalten der Götter als der menschlichen Gestalt ähnlich annehmen; so thun sie das Gleiche in Bezug auf die Götter [2])." Der andere Grund des Anthopomorphismus liegt in der absichtlichen Veranstaltung der Gesetzgeber und Staatengründer. Letzteres sagt Aristoteles an der oben schon im ersten Abschnitt mitgetheilten Stelle über den Götterglauben. Dort, wo er sagt: die ältesten Götter des Volksglaubens seien die Himmelskörper und dieser Glaube an das göttliche Wesen der Himmelskörper sei im Allgemeinen wahr und die philosophische Betrachtung stimme damit überein. „Alles Uebrige zu diesem einfachen Gedanken (die anthropomorphistischen Mythen, meint damit der Philosoph) ist mythische Beigabe, um die Menge zu gewinnen und wegen praktischer Zwecke im Interesse der Gesetze und des öffentlichen Nutzens." Diese letzteren Worte können wir aber nicht in dem Sinn nehmen, wie Zeller (S. 629), welcher den Aristoteles nach dieser Aeußerung mit den sophistischen Aufklärern fast auf eine gleiche Linie setzt. Denn nach der Ansicht, welche Aristoteles von der Politik und von dem Staate hat, als der obersten Wissenschaft und Anstalt zur Verwirklichung des höchsten menschlichen Lebenszweckes, ist damit, daß gesagt wird, es geschehe Etwas im Interesse der Gesetze und des öffentlichen Nutzens,

1) Metaph. I, 2. p. 982. b.

2) Polit. I, 2. p. 1252. b. 24.

kein Tadel ausgesprochen. Auch beruht ja selbst nach dieser Stelle die Religion und der Götterglaube seiner ersten Entstehung nach nicht auf willkürlicher Erfindung Einzelner.

Wenn aber Aristoteles einerseits die Beschränktheit und das Ungenügende der Mythen und des Anthropomorphismus sich nicht verhehlt, so könnte man nach der einseitigen Beachtung nur solcher Aeußerungen von ihm glauben, er schenke der Volksreligion keine besondere Anerkennung und keine tiefer eingehende Aufmerksamkeit; aber es kommen hier noch andere Momente in Betrachtung, welche zeigen, daß dieses nicht der Fall war und warum es nicht der Fall war.

Daß die Volksreligion eine gewisse relative Wahrheit enthalten müsse, mußte sich für Aristoteles schon aus seiner Annahme über den Werth der allgemeinen Meinungen und Ueberzeugungen ergeben, wie Zeller (S. 626) ganz richtig bemerkt. „Was Allen so scheint, das halten wir für wahr," sagt er einmal, und ähnliche Aeußerungen kommen sonst vielfach bei ihm vor [1]). Er mußte also consequenter Weise diesen allgemeinen und uralten Vorstellungen, welche den Inhalt der Volksreligion ausmachen, keine geringe Bedeutung beilegen. Ferner erkennt er den wesentlichen Kern und religiösen Gehalt der Volksreligion, wenn auch mit manchen Zuthaten versetzt oder verunstaltet, als wahr und vernunftgemäß an, dort an jener schönen, wiederholt angeführten Stelle der Metaphysik [2]). Eine andere Stelle, wo Aristoteles in der Volksreligion einen Begriff findet, von dem er in seiner Philosophie Gebrauch macht, ist jene gleichfalls schon angeführte, welche wohl Veranlassung zu genauerer Untersuch-

1) S. mehrere Stellen der Art bei Zeller S. 177. Anm. 3.

2) Derselbe Gedanke, welcher an dieser Stelle Met. XII, 8. vorkommt, wird noch an anderen Stellen in anderen Wendungen wiederholt. De Coel. I, 3. II, 1. Meteorolog. I, 3. Jene Stelle aus der Metaphysik wird auch von Schelling Einleitung in die Philosophie der Mythologie S. 257. als besonders wichtig hervorgehoben, desgleichen von Röth, Geschichte der abendl. Philosophie. Bd. II, S. 982.

ung geben könnte, als ihr bisher zu Theil geworden iſt: „Die Natur iſt dämoniſch, nicht göttlich [1]."

Ariſtoteles wendet aber in ſeinen philoſophiſchen Schriften nicht bloß dem allgemeinen und inneren Weſen der Volksreligion im Allgemeinen ſeine Aufmerkſamkeit und eine, wie die eben mitgetheilten Proben beweiſen, gewiß nicht oberflächliche Betrachtung zu, ſondern nicht minder auch bei gegebener Gelegenheit einzelnen Mythen, volksthümlichen religiöſen Vorſtellungen und Gebräuchen. Er erklärt den Sinn und den Gedankengehalt, welcher in dieſer mythologiſchen und ſymboliſchen Form enthalten, vergleicht ſie mit ſeinen eigenen Philoſophemen oder macht letztere durch die erſteren anſchaulich. So verfährt er z. B. mit den kosmogoniſchen Mythen, mit dem Mythus vom Atlas, mit dem Mythus von der goldenen Kette, an welcher das ganze Weltall Zeus ſchwebend hält, und Anderes der Art. Eine Durchnahme dieſes mythologiſchen Details liegt nicht im Plane dieſes Aufſatzes. Auch würden wir nur zu wiederholen haben, was ſchon anderwärts von uns darüber geſagt worden iſt [2]. Wir ſchließen deßwegen hier und geben nur noch das Reſultat an, welches aus dieſer geſammten Darſtellung über das Verhältniß der ariſtoteliſchen Philoſophie zur Religion hervorzugehen ſcheint. Wir thun dieſes mit dem Bewußtſein dieſer ganzen Darſtellung nichts Willkürliches oder einſeitig Subjectives von unſerer Seite eingeimpft zu haben. Wir haben einfach nur die zerſtreut vorkommenden Züge zu einem Geſammtbild vereinigt, und in der Regel nur den Philoſophen ſelbſt reden laſſen. Das Ergebniß unſerer Unterſuchung ſcheint uns nun aber Folgendes zu ſein:

Die Gotteslehre des Ariſtoteles und ſomit die religiöſe Idee in der theoretiſchen Philoſophie des Stagiriten finden wir in den neuern und neueſten Darſtellungen des ariſtoteliſchen Syſtems in den Werken über Geſchichte der griechiſchen Philoſophie von Brandis, Zeller, Strümpell, von denen jedes ſeine eigen-

1) De divinat. per Somn. c. 2. p. 463. b. 11.

2) S. Zell, Ferienſchriften. Neue Folge. I. S. 381 ff.

thümlichen Vorzüge hat, gehörig hervorgehoben und vielfach aufgehellt. Namentlich ist uns das Resultat der Untersuchung und Darstellung von Brandis einleuchtend, wornach sich die aristotelische Entwicklung der Gotteslehre über die platonische erhebt (Uebersicht über das aristotelische Lehrgebäude S. 118.). Dagegen scheinen uns bei den drei Verfassern die religiösen Elemente, welche in der praktischen Philosophie des Aristoteles in seiner Ethik und Politik, enthalten sind, übersehen, jedenfalls nicht genugsam hervorgehoben worden zu sein. Desgleichen scheint Brandis (Uebersicht S. 121.) das Verhältniß, in welchem Aristoteles zu der positiven Religion seines Volkes stand und das Interesse, welches er auch von seinem philosophischen Standpunkte aus derselben zuwendete, zu leicht zu nehmen und nicht vollständig zu würdigen. Zeller (S. 622—631) legt auf diesen Punkt größeres Gewicht und behandelt ihn etwas ausführlicher. Aber auch Zeller scheint den Unterschied zwischen Plato und Aristoteles in dieser Beziehung zu groß anzunehmen, indem er der aristotelischen Philosophie alle Vorzüge abspricht, durch welche die platonische Philosophie einen religiösen Charakter erhält (S. 523.); und es scheint nicht der ganz adäquate Ausdruck zu sein, wenn er das Verhältniß der aristotelischen Philosophie zur positiven Religion ein „sehr loses" nennt (S. 631.). Mit einem Worte: Aristoteles war ein in höherm Grade religiöser und frommer Philosoph als er in unsern Geschichten der Philosophie gewöhnlich erscheint [1]).

1) Auch weder in der trefflichen Abhandlung Trendelenburg's zur Vertheidigung der aristotelischen Ethik (Herbarts praktische Philosophie und die Ethik der Alten, in den philosoph. Abhandlungen der Berliner Akad. Berlin, 1857. S. 1 ff.), noch in der scharfsinnigen und interessanten Abhandlung Teichmüller's: „Die Einheit der aristotelischen Eudämonie" (in dem Bulletin de la classe des sciences hist. de l'Acad. de Petersbourg. T. XVI. N. 20—22), ist das religiöse Moment in der praktischen Philosophie des Aristoteles gehörig hervorgehoben, wie mir scheint. Hinsichtlich einer zeitgemäßen Restauration der aristotelischen Philosophie ist folgendes Urtheil Trendelenburg's über die Ethik des Aristoteles höchst beachtenswerth: „Es war ein großes geschichtli-

Wir schließen mit der Anführung einer Stelle aus der oben schon genannten Abhandlung Schraders „Ueber die Unsterblichkeitslehre des Aristoteles“ (S. 103.), welche diese Seite des Charakters des Philosophen besser hervorhebt als gewöhnlich geschieht:

„Nicht nur ein Philosoph, sondern auch eine tief religiöse Natur ist Aristoteles gewesen. Hiefür zeugt nicht nur die Richtung seines Systemes, nicht nur viele der wichtigsten Stellen, nicht der Umstand allein, daß er selbst den höchsten Theil seiner Lehre als Theologie bezeichnet und benennt: es zeugt dafür noch mehr die Erhabenheit und Wärme der Sprache, in welcher er, sonst überall knapp und einfach, von Gott und göttlichen Dingen redet, eine Erhabenheit, welche von äußerm Schmucke ganz fern ihren Quell nur in der begeisternden Anschauung des göttlichen Wesens hat, wie ihm dasselbe aufgegangen war. Es zeugt endlich dafür der Ausspruch, daß Demjenigen, welcher dem Geiste anhange und im Geiste wandle, das Wohlgefallen und die Liebe Gottes sich besonders zuwende.“

---

ches Zeugniß für sie, daß nicht bloß Thomas von Aquin sie in seine Anschauungen verwob, sondern auch Melanchthon sie auf den protestantischen Universitäten forderte . . . In der Ethik des Aristoteles war damals ein Band gegeben, das die Bildung der Völker, die Bildung auf den Universitäten Englands und Deutschlands, Italiens und Frankreichs mit einander verknüpfte.“ (S. 1.) Und am Schlusse der Abhandlung (S. 36): „Für das Studium der philosophischen Ethik steht es noch gegenwärtig nicht anders, als zu der Zeit, da die erneuerten Statuten der Universität Greifswald die Erklärung der nikomachischen Ethik ausdrücklich vorschrieben: cum eo opere in tota hac philosophiae parte vix aliquid praestantius aut absolutius habeatur. Dies Urtheil vom Jahr 1545 gilt noch heute.“

(Aus dem „Katholiken“ besonders abgedruckt.)

This book should be returne
the Library on or before the last
stamped below.
A fine of five cents a day is incur
by retaining it beyond the specifi
time.
Please return promptly.

APR 11 1922